DIE SEELE
IN DER PHILOSOPHIE PLATONS.

VON

DR. HEINRICH BARTH,
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BASEL.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1921.

Alle Rechte vorbehalten.

184
P718Y
B284s

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ . . . . . .
αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

Phaedr. 247 a, b.

345108

Inhaltsübersicht.

	Seite
Inhaltsübersicht	VII
Einleitung	1
I. Die Seele und der Staat	4
II. Die unsterbliche Seele	49
1. Die Seele und die Idee	49
2. Die Seele und der Körper	62
3. Der Erkenntnisweg der Seele und die Idee des Guten	70
4. Die Wiedererinnerung	104
5. Die Prädikate der Seele	117
6. Das Leben und der Tod	145
III. Die Seele als Bewegung	198
1. Das Problem der Doxa	198
2. Der „eigene Logos“	216
3. Das Prinzip des Nichtseienden	257
4. Die Seele als Ursprung	284

Arbeiten auf dem Felde der Geschichte philosophischer Geistesentfaltung heißt soviel wie Erkennen von geistigen Beziehungen. Die Verarbeitung eines bestimmten historischen Gedankenkomplexes bedeutet seine Wiedererzeugung aus dem gesamten systematischen Zusammenhange, dem er erwachsen ist. Nicht einmal der leitende Begriff einer derartigen Untersuchung darf als fertige Rubrik vorausgesetzt werden, sondern er wird selbst erst neu gefunden aus dem Bereiche seiner Beziehung.

Wir wissen nicht was „Seele" ist; wir haben es erst zu lernen, sei es, daß es sich unserer synthetischen Geistesarbeit auf dem Wege *systematischen* Denkens erschließt, sei es, daß ein *geschichtlicher* Bestand großer Ueberlieferung zum Anlaß dieser Erkenntnis wird. Wir verfahren in unserer geschichtlichen Forschung voraussetzungslos, wenn systematisch und gleichzeitig historisch die *Frage* nach der Psyche grundsätzlich von uns aufgeworfen wird; denn in diesem wie in jenem Falle sind es letztlich dieselben Grundbeziehungen, die den wesentlichen Inhalt unserer Erkenntnis bilden.

Die Erforschung desjenigen platonischen Gedankenkreises, der vom Begriff der Psyche bestimmt ist, wird sich nur dann eine adäquate philosophische Deutung ihres historischen Gegenstandes versprechen dürfen, wenn sie sich bewußt zum Ziele setzt, ihre Aufgabe nicht anders als aus dem Gesamtzusammenhange des platonischen Systems heraus zu lösen. Damit eine fruchtbare Durchdringung dieses so eigenartigen und für die Geistesgeschichte doch so bedeutenden Stoffes möglich werde, muß der Problemkreis der Seele im Rahmen der platonischen Philosophie denjenigen Ort finden, der ihm mit innerer Notwendigkeit gebührt.

So weit wir in Platons Lehren die Grundlagen des philosophischen Idealismus erkennen dürfen, werden wir auch das Recht haben, im platonischen Begriff der Psyche mehr zu suchen, als den Hinweis auf ein religiöses, anthropologisches oder kosmisches Sonderproblem. Eine derartige Isolierung des Begriffes würde von vornherein die tiefste Beeinträchtigung seines Gehaltes bedeuten. Sie ergäbe für unsern geschichtlichen Gegenstand eine Verengung seiner Erkenntnis, eine unkritische Präjudizierung seiner Beurteilung, wie sie nur zu seinem Schaden geschehen könnte. Die Tatsache der Ideenlehre gibt uns vielmehr das Recht, das Problem der Seele an der ihm zukommenden zentralen Stelle zu suchen.

Wie könnte darum der Begriff der Seele in der historischen Betrachtung Platons anders zu seiner Geltung kommen, als indem wir in ihm den bezeichnenden Ausdruck für den allgemeinen Problemkreis der Subjektivität vermuten, der am allerwenigsten im Gedankenbereich des reinen Idealismus seine Bedeutung und seine Tiefe verliert? Wir werden demnach in der platonischen Psyche nicht bloß jenen notwendigen Bestandteil des Inventars einer naiven Weltanschauung wieder erkennen wollen, der von der Physik zur Metaphysik die Brücke schlägt; denn die Anwendung eines solchen Gesichtspunktes würde uns wenig Aufschluß gewähren. Ein geläuterter Begriff der Subjektivität allein kann unsere Leitlinie sein, einer Subjektivität, die um so klarer und eindeutiger gefaßt wird, je strenger sie am Begriff reiner Objektivität orientiert ist. Objektivität aber bedeutet uns vom transzendentalen Gesichtspunkte aus nicht eine Objektivität metaphysischer Seinsformen und Wesenheiten, sondern eine solche reiner Erkenntnis. Reine Objektivität ist uns daher vertreten nur in der Idee; dieser wiederum kommt der Charakter der Reinheit genau so weit zu, als sie in strenger Korrelation zur Erkenntnis steht. Sollten wir etwa diese Objektivität in der platonischen Idee nicht erkennen dürfen, um auf sie zugunsten derjenigen metaphysischen Seins verzichten zu müssen? Dieses Verzichten hieße doch so viel als bestreiten, daß der Grundfaktor des platonischen Lehrgebäudes kein anderer als die Reinheit begrifflicher Er-

kenntnis ist. In der zentralen Stellung des Erkenntnisproblems sehen wir vielmehr die Gewähr dafür, daß wir das platonische Sein von der transzendental gedachten Idee, nicht aber die Idee vom metaphysischen Sein aus zu deuten haben.

In Korrelation zu einer so gedachten Objektivität erwächst uns der Begriff des Subjektiven; vom Objektiven der Erkenntnis aus wird uns erst der subjektive Begriff des Erkennens bestimmbar. Die platonische Seele findet ihr Sein erst durch ihr Hinblicken auf die Idee; ihr innerstes Wesen besteht darin, daß sie nach der Idee sich sehnt und ausstreckt. Idee und Seele stehen in unlösbarer Wechselbeziehung zueinander. Wer die Seele von der Idee losreißt, wirft die platonische Lehre zurück auf die Stufe naturalistischer Spekulation oder verweist sie in den Bannkreis ausschließlich mythischen Denkens. Daß die Seelenlehre Platons aus beiden Geistessphären weit hinauswächst, macht sie zum Gegenstand des philosophischen Interesses. Darin, daß die Seele nur in Korrelation zur Idee gedacht werden kann, werden wir den bleibenden Gehalt dieser Lehre begründet sehen. Nur die Orientierung an der Idee ermöglicht uns ja doch, mit einer umfassenden Fragestellung an unsern Gegenstand heranzutreten, wie sie der Bedeutung des Seelenproblems für die zentralsten Erkenntnis- und Lebensfragen entspricht. Jeder andere Gesichtspunkt beschränkt letztlich die Seele in sich selbst; das Eigentümliche der transzendentalen Betrachtungsweise ist es, daß sie ihr durch ihre Hinbeziehung auf die Welt der Ideen eine unendliche Weite des Seins und der Wirkung verleiht. Ihr Wesen ist es alsdann, daß sie des Reichtums und der Tiefe der Ideenwelt teilhaftig wird[1]).

1) Die vorliegende Arbeit soll somit ein Weiterforschen auf der von Natorp, Platons Ideenlehre, neu befestigten Grundlage bedeuten. Ohne etwa der Gesetzesbedeutung der Idee allzu strengen Charakter beilegen zu wollen, ohne ihre auf die Ausbreitung in der Wissenschaft gerichtete Tendenz überspannen zu müssen, nehmen wir freilich von vornherein grundsätzlich von jeder Auffassung Abstand, die die Ideenlehre in irgendeiner Form dahin erläutern will, „daß (ihr zufolge) das Was des logischen Begriffes als solches selbständige Realität hat“ (Bonitz, Platon. Studien S. 197). Es sei denn, daß die „Realität“ selbst vom Begriffe aus neu begründet gedacht sei. Wir erinnern an die schon viel geklärtere Bestimmung der Idee bei Brandis, Handbuch d. Gesch. d. gr.-röm. Phil. S. 220: „sowohl die an

In der folgenden Darstellung soll somit versucht werden, im Hinblick auf die Ideenlehre dem Problemkreis der Psyche bei Platon eine neue Durcharbeitung zuteil werden zu lassen. Das Material dazu gehört zum bekanntesten und meist besprochenen in der platonischen Ueberlieferung. Im Begriff der Unsterblichkeit konzentriert sich das lebendige Interesse, das ihm zu allen Zeiten über den Kreis der Philosophen hinaus zuteil wurde. Ohne einerseits jeder unphilosophischen, trivialen Betrachtungsweise die geringsten Konzessionen zu machen, ohne andrerseits durch subtile Interpretation sensationelle Erneuerungen von längst erledigt geglaubten Gedankenwegen zu unternehmen, handelt es sich für uns um die schlichte Aufgabe, dem platonischen Begriff der Psyche in seiner historisch vorliegenden Gestalt eine möglichst genaue Bestimmung zuteil werden zu lassen — ein Unternehmen, das freilich einer gewissen philosophischen Akribie als methodischem Mittel nicht wird entraten können. Die Gesetze der gedanklichen Kontinuität auch in der historischen Forschung nicht außer acht zu lassen, in ihrer Verfolgung am vorliegenden Stoffe aber richtiges Maß und zurückhaltenden Takt anzuwenden, dieser Gratwanderung voller Gefahren rechts und links gleicht philosophiegeschichtliche Arbeit, wenn sie zum Ausblick führen soll.

I. Die Seele und der Staat.

Ein grundsätzliches Merkmal platonisch-idealistischer Betrachtungsweise liegt in der eigentümlichen Art, in der ihr Menschheits- und Lebensprobleme zum Gegenstande werden. Ueber das Wesen der Wissenschaft zwar wird kein Einsichtiger Klärung suchen, indem er ihre ersten mythischen Andeutungen im Anfang der Geistesgeschichte zum Vorwurf seiner Beobachtung nimmt, um etwa so „historisch-genetisch“ ihr eigenartiges

sich gewissen subjektiven Prinzipien des Wissens wie die unveränderlichen, objektiven Prinzipien der Erscheinungen und ihrer Veränderungen nennt Platon Ideen“ usf. Nur daß wir die Korrelation von Subjekt und Objekt noch schärfer ins Auge fassen. Es muß uns aber hier genügen, die Gegenpole der Urteile ungefähr zu markieren.

Wesen, wie es sich in der Reife ihrer geschichtlichen Gestalt ausprägt, abzuleiten und zu begreifen. Wo es sich aber um Ausdrucksformen sittlich bestimmten Menschentums, um Werthaftigkeit des Lebens im Sinne des Normativen überhaupt handelt, da wird es schon mehr bezeichnend für die Methode idealistischen Denkens sein, daß ihm dieser Gegenstand nicht in seinem halbdunkeln historisch-psychologischen Ursprunge, sondern in der Helle der kulturellen Ausprägung zum Problem wird.

Ueber das Wesen des Menschen findet ein Platon wahrhaften Aufschluß nicht in der Betrachtung seines physiologischen Werdens aus körperlichen Elementen (Phaed. 96 a ff.). Die Erklärung seiner geistigen Fähigkeiten aus Luft oder Feuer oder aus der Tätigkeit des Gehirns, der Aufbau des Geisteslebens aus der Sinnesempfindung scheitert an seiner kritischen Besinnung. An der Gestalt des sterbenden Sokrates, der durch sein Verbleiben im Gefängnis dem Gesetze des Staates Genüge tut und in seinem Gehorsam gegen das klar erkannte sittliche Gebot die reale Macht der Gerechtigkeit und des Guten offenbart, an dem leuchtenden Beispiel menschlicher Vollendung gibt er sich Rechenschaft über das Wesen jener letzten geistigen Prinzipien, deren Wirken ihm Welt- und Menschenleben erklären soll.

Daß der Eros die Schönheit zu seinem Gegenstande hat, das findet Sokrates und sein Tischgenosse nicht im Leben der Natur, nicht einmal im Leben der Menschen, sondern im Hinblick auf das Tun der Götter (Symp. 201 a).

Die Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit will nicht gelingen in der Betrachtung des vereinzelten Menschendaseins und seines beschränkten Wirkungskreises. Nur in Miniaturschrift ist im engbegrenzten Leben des Einzelnen die sittliche Wahrheit zu lesen (Polit. 368 d ff.). In den Lebenshorizont des Privatmannes gebannt, verblassen die ewigen Orientierungen der Ideenwelt zu engen moralischen Lebensregeln, die, losgelöst aus ihren allumfassenden Beziehungen, Gerechtigkeit und Ethik als verkümmerte Miniaturgebilde erscheinen lassen. Nicht aus ihren psychologischen Ausgangspunkten in den engsten Beziehungen natürlicher Gemeinschaft soll Gerechtigkeit erkannt

werden; aus dem Verhältnis von Mensch zu Mensch und dessen moralischer Struktur läßt sich nicht etwa die ethische Gesetzmäßigkeit des Lebens überhaupt genetisch oder durch Analogie konstruieren. Die sittliche Wahrheit, die über dem Leben steht, wird sich am Ganzen des Lebens selbst am deutlichsten offenbaren. Es handelt sich darum, die Lapidarschrift zu lesen, die in mächtigen Lettern das sittliche Gesetz des Lebens in seinem umfassenden Sinne kündet. Also nicht am Zellkern des Lebens, am Mikrokosmus des Besondern, sondern an seiner vollen Entfaltung in der menschlichen Gemeinschaft allein kann die Schrift gedeutet werden. Das sittliche Problem kann sich nicht auf die individuelle Sphäre beschränken; wenn es überhaupt zu Recht besteht, so muß es alle Lebensbeziehungen in sich begreifen. An der Gemeinschaft wird sich die sittliche Wahrheit bewähren. Der Staat muß in den Blickpunkt des Interesses rücken; denn nur er bietet das umfassende Bild des Lebens. Das Problem des Staates ist auch das Problem der Gerechtigkeit. Am Großen erst erkennen wir das Kleine, am Ganzen das Einzelne, an der sozialen Gestaltung ihre Wurzeln im Einzeldasein der Menschen (vgl. Polit. 576 c, d).

Und doch wird der einzelne Mensch bei dieser umfassenden Problemstellung nicht aus dem Auge verloren (Polit. 434 d ff.). Wenn die Gerechtigkeit an der Gemeinschaft sichtbar wird, so muß nun ein Rückblick von diesem überlegenen Standort aus auch das sittliche Problem, wie es in der engern Lebenssphäre auftritt, zur Lösung bringen. Die sittliche Erkenntnis, die in der Betrachtung des Staates gewonnen wurde, wird so zur ethischen Grundlegung, die sich in den Verzweigungen des Lebens erst als Wahrheit erwähren muß. Erst wenn sich hier Gerechtigkeit als dieselbe erweist, als die sie sich im Gemeinschaftsleben darstellt, dürfen wir jene Einsicht als beglaubigt hinnehmen. Nur in der Rückbeziehung auf das Einzelleben kann die Probe gemacht werden, die über den Wahrheitsgehalt der am Ganzen gewonnenen Erkenntnis entscheiden muß. Sollte von ihr aus eine ethische Deutung auch des individuellen Lebens sich als unmöglich erweisen, so werden wir an Hand einer bessern allgemeinen Grundlegung eine schärfere Erfas-

sung des Besondern zu gewinnen suchen. Wie wenn Feuerhölzer gerieben werden, werden wir unablässig das allgemeine Prinzip erproben an den besonderen Lebenslagen der Individuen, ob es sie zu durchleuchten vermag, bis der wahre Begriff der Gerechtigkeit aufstrahlt, der imstande ist, staatliches und persönliches Leben in gleicher Weise zu umfassen und mit seinem Lichte zu durchdringen — die eine Gerechtigkeit für das eine Lebensproblem [1]).

Am Ganzen des Gemeinschaftslebens sind die Grundlagen der Ethik orientiert; an der ethischen Grundlegung erwächst wiederum das, was wir das Lebensproblem im umfassendsten Sinne nennen könnten, das Problem der Psyche. Mit der Beziehung der Sittlichkeit auf den Staat wächst das Problem der ethischen Objektivität ins Riesengroße. Aber mit der Objektivität des Normativen ist notwendig auch das Subjektive des Seelenlebens mitgedacht und dies nicht ohne die engste korrelative Beziehung beider Instanzen. Dieselbe Ausweitung, die dem Objektiven der Sittlichkeit durch den Hinblick auf die Gemeinschaft zuteil wird, muß also auch dem Subjektiven widerfahren. Am Staate lernen wir den ganzen Umfang des platonischen Seelenproblems kennen. Wenn der Staat eine Offenbarung der sittlichen Tugenden ist, so wird er damit auch zu einem Bilde der Seele. An der sittlichen Gestaltung des Staates spiegeln sich auch die Strebungen der Seele wieder. Wenn aber die Gerechtigkeit im Ganzen und im Besondern des Lebens nur eine ist, wie sollte da die Erkenntnis der Seele im Hinblick auf den Staat und auf das Individuum nicht eine und dieselbe sein? In jedem von uns erkennen wir vielmehr das Wesen der Seele als dasselbe, das im Aufbau des Staates, ins Große projiziert, offenkundig wird (Polit. 435 c ff., 441 c ff.). Denn woher sollte das Gebilde des Staates seine Gestalt gewinnen, wenn es nicht in der Seele des Einzelnen seine Wurzel hätte? Wie aber sollte andererseits die Seele erkennbar werden, wenn sich nicht an der Vollgestalt des Lebens, an seiner sozialen Ausweitung, ihr Wesen erkennen ließe? (Vgl. Gorg. 464 b).

1) Auch das Problem der Ungerechtigkeit ist dort wie hier dasselbe (Pol. 351 e, 352 a).

Erst der Staat eröffnet uns den umfassenden Schauplatz des sittlichen Lebens. Welche Mächte in ihm die Herrschaft führen werden, das ist das brennende Anliegen des Philosophen und Bürgers; daß das Gemeinwesen in seiner unendlichen Bewegtheit sich in der Richtung jener ewigen, unveränderlichen Ziele bewege, dafür setzt er sich mit seiner überlegenen Erkenntnis ein, dafür streitet er mit der Wucht ethischer Ueberzeugung; die Vaterstadt ist der Gegenstand seines sittlichen Wollens. Mit seinen höhern Zwecken wächst aber auch der Mensch. Weit entfernt, daß das Problem der Seele bei Platon einseitig ein Problem intimer Innerlichkeit, ein „religiöses“ Problem darstellen würde, offenbart es sich vielmehr im Staate in seiner befreienden Weite. Seelenleben wogt in den Strebungen und Gegenstrebungen des Gemeinwesens; Seelenleben pulsiert insbesondere auch in der wirtschaftlichen Betätigung der Menschen. Keine Handlung, kein Begehren, das nicht letztlich sein Ausfluß wäre; keine Zwecksetzung, die aus dem umfassenden Bereich des Seelischen heraustreten könnte. Die verschiedenen Stufen sozialer Wirksamkeit erweisen sich als Stufen seelischen Lebens, des einen Lebens, das in seiner Einheit das Innerliche und das Aeußere, das Verborgene wie das Zutagetretende des menschlichen Daseins umspannt. Seelenleben ist öffentliches Leben so gut wie privates; nach der Seele fragen, heißt nach dem Menschenleben überhaupt fragen. So scheint uns unser Problem im Hinblick auf den Staat in ungeahnte Dimensionen zu wachsen; wir werden gewahr, daß wir mit unserm Gegenstand hinausgetreten sind mitten in das Ringen um die Gemeinschaft, mitten in den Zwiespalt der Parteien, hinein in den Kampf der sittlichen Erkenntnis gegen die zerstörenden Mächte des persönlichen Ehrgeizes und der niedrigen Begehrlichkeit Vieler, in den Widerstreit des Guten gegen alle soziale Entartung. Das ergreifende Bild, das uns der „Staat“ vom sittlichen Lebenskampfe in der Gemeinschaft entwirft, ist nichts anderes als das Bild der Seele.

Von dieser grundlegenden Lehre, die uns im Aufbau des Staates enthalten scheint, wenden wir uns zur genauern Ausgestaltung und Begründung des Seelenbegriffes, insofern er in

direkter Beziehung eben zum Staate steht. Eine wesentliche Tendenz des platonischen Hauptwerkes ist es, jenen Reichtum der Seele an Beziehungen, jene Vielgestaltigkeit in der Art ihrer Lebensinhalte zum scharfen Ausdruck zu bringen. Die sogenannte Dreiteilung der Seele, das Korrelat zur Dreiteilung des Staates, wird zum Gegenstand eines ausführlichen Beweises gemacht. Ob es die Seele als Ganzes ist, die sich in den verschiedenen Lebensrichtungen manifestiert, oder ob jene Lebensgebiete aus differenzierten Richtungen des Seelenlebens erwachsen, die zu ihnen in korrespondierender Beziehung stehen, das wird in scharf durchgeführtem Gedankengange zur Entscheidung gebracht (Polit. 436 a ff.). Das Resultat des Beweises ist die Mehrseitigkeit der Seele.

Die empirische Betrachtung der Seele löst ihr Leben auf in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu Objekten. Die Beweisführung des platonischen Gedankenganges führt uns zunächst mit aller Schärfe auf diejenige Gestaltung des Seelenbegriffes hin, die sich uns notwendig darbietet, wenn wir sie von eben jener Vielheit von empirischen Objekten aus betrachten, zu denen sie in praktische Beziehung tritt. Eine jede der möglichen Beziehungen des Wollens, Begehrens und Erstrebens, deren Unsumme in Tun und Leiden zusammengefaßt werden kann, wird insofern logisch faßbar, als in ihr eine praktische Bejahung ihres Objektes enthalten ist. Denn als einer Bejahung kommt ihr die ganze Eindeutigkeit des bejahenden Erkenntnisurteils zu, die sich im Satz des Widerspruchs darstellt. Das Begehren nach dem Werden eines Dinges, das Verlangen nach ihm, bedeutet in dieser Beleuchtung seine Bejahung für die Seele; und es steht mit dem Dinge in seiner Beziehung zur Seele so, als ob eine Frage nach ihm gestellt und beantwortet würde — das Wollen und Nichtwollen, das Anziehen und Abstoßen des Objektes wird durch diese seine Angleichung an das Urteil in seiner logischen Gegensätzlichkeit präzisiert. Insofern nun die Begierden dem Urteil vergleichbar sind, muß sich auch ihr Objekt als ein begrifflich scharf Bestimmtes darbieten; ein so und so Fixiertes wird im theoretischen und praktischen Urteilsakt bejaht oder verneint.

Den Objekten der Begierde, wie Speise und Trank oder deren qualifizierter Bestimmtheit, kommt begriffliche Identität zu, die nicht verwischt werden darf, wenn einmal ihre empirische Beziehung zur Seele bestimmt werden soll (437 d. e)[1]). Auf eben diese Bestimmung aber ist es hier abgesehen. Denn unter dem Gesichtspunkt möglicher korrelativer Beziehung zu Gegenständen wird die Seele betrachtet. Und Korrelation verlangt strenge Wechselbeziehung und begriffliche Eindeutigkeit ihrer Beziehungsglieder, wie sie am deutlichsten an der Wissenschaft und ihrem Objekte erkennbar wird (438 b—d). In der Eindeutigkeit des Verhaltens eines Beziehungsgliedes innerhalb einer und derselben Beziehung erweist sich auch die begriffliche Identität eben dieses Gliedes, so daß dasselbe sich gegenüber einem andern in eben derselben Beziehung niemals entgegengesetzt verhalten wird (436 ff.).

Unter diesen Lehrsatz wird die Seele in ihren Beziehungen zu den Objekten subsumiert. Dem eindeutigen Objekte der Begierde muß eine ebenso scharf begrenzte Fähigkeit der Seele entsprechen. Tritt aber an Stelle der einen Seelenbestrebung ein in derselben Hinsicht entgegengesetztes Verhalten, z. B. an Stelle des Triebes zu Trinken die Beherrschung des Durstes, so kann dieses Verhalten nicht derselben seelischen Fähigkeit entspringen, sondern muß aus einer andern, begrifflich gesonderten Anlage hervorgehen (439 b ff.). Die Seele stellt insofern nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit von möglichen Verhaltungsweisen dar, entsprechend der Vielheit ihrer möglichen Beziehungen zu Objekten. Eine Vielheit sagen wir — denn aus unserm Gedankengang scheint sich eine geradezu unbegrenzte Vielheit von „Seelenteilen“ als genaues logisches Resultat zu ergeben. Ist doch die „Begierde“ in sich selbst differenziert nach ihrem qualifizierten Objekt (437 d. e, 439 a). Erst nachträglich können die verschiedenen sinnlichen Strebungen in das umfassende Seelengebiet der „Begierde“ gesammelt werden. Jene Dreiteilung erscheint unter dem Gesichts-

1) Der Einwurf (438 a), daß niemand ist, der nicht nach *trefflicher* Speise begehrt, weil ja alle das Gute begehren, liegt durchaus in der Linie der platonischen Auffassung s. u. In diesem Zusammenhange kann sein Sinn nicht zur Geltung gebracht werden.

punkt dieses Gedankenganges mehr wie eine Disposition der seelischen Strebungen, denn wie ein streng philosophisches Prinzip [1]).

Wir stehen zunächst vor einer unbedingten Zerfällung der Seele in eine prinzipiell unbegrenzbare Vielheit von Tendenzen und Richtungen. Und diese auflösende Betrachtungsweise entbehrt nicht der innern Notwendigkeit. Denn erst an ihr wird der ganze Umfang der möglichen seelischen Beziehungen deutlich. Es kann ja nunmehr kein Zweifel mehr sein, daß es sich bei der Seele nicht um ein sublimes metaphysisches Prinzip, um ein geistiges Etwas handelt, das in substantieller Einheit und Unberührtheit als eine in sich geschlossene Innenwelt dem Strome des Lebens beziehungslos gegenüberstehen würde. Diese Einheit des Absoluten, die die Seele als ideelle Wesenheit in eine höhere Welt entrücken möchte, wird durch jene psychologische Zersetzung gebrochen. Der empirische Sachverhalt widerstreitet einer derartigen spiritualistischen Wesenseinheit; er läßt keine Illusion darüber zu, daß der Bestand der seelischen Inhalte, rein empirisch und quantitativ betrachtet, keineswegs einer idealen Sphäre angehört, sondern daß ihr ausgedehntestes Feld dasjenige der Begierde ist, während für die Vernunft nur ein kleiner Teil übrig bleibt (442 a. c). Die Seele stellt sich somit dem empirischen Betrachter dar als ein Schauplatz voller Gegenstrebungen und Verwirrungen, gerade wie der Staat im Leben der Tagespolitik das unerfreuliche Bild der Zerfahrenheit, des ziellosen Gegeneinander von Parteiinteressen und sozialen Leidenschaften bietet. Diese Disharmonie der Seele ist es, die zunächst zu scharfem logischem Ausdruck gebracht wird; sie nur stellt gegenüber aller antizipierten Vergeistigung des Problems einen lebendigen, aus Erfahrung erwachsenen Untergrund der philosophischen Seelenlehre dar. Indem der Trieb sich auf dieses oder jenes äußere Objekt richtet, ist er rein logisch ein

1) Vgl. Polit. 602 d ff. die Anwendung desselben Gedankens auf die theoretische Tätigkeit des δοξάζειν. Das was richtig und was unrichtig urteilt in uns, kann nicht dasselbe sein. Das theoretische Bewußtsein zeigt in seiner empirisch vorliegenden Tätigkeit dasselbe Schauspiel des Zwiespaltes wie das praktische. 603 d bietet sich das Bild des Menschen, dessen Seele in beiderlei Beziehung sich im innern Widerstreit befindet.

anderes als dasjenige in der Seele, das jenes Objekt praktisch negiert. Der seelische Tatbestand ist somit nicht Einheit und Identität, sondern Verschiedenheit, Vielfachheit, Spannung, Widerstreit. (Vgl. auch Nom. 689 a. b.)

Aber freilich, der empirische Charakter dieses unseres Ausgangspunktes, mit seinem Wirklichkeitssinn und seiner umfassenden Weite, wird wiederum zu seiner Schranke. Alle jene Beziehungen der Seele sind nicht von ihr selbst, sondern vom Objekte aus gedacht. Es ist das Bild der Seele hier gleichsam von außen gesehen, von den Dingen her, die mit ihr in Berührung kommen; von ihnen aus wird ihre Bestimmung, wird die Vielheit ihrer Bestimmungen gewonnen. Die empirische Welt mit ihrem Chaos wird hineinprojiziert in das Feld der Seele; diese kann als ihr Widerbild nichts als Spaltung und Vielheit darstellen. Eine vollständige Auflösung droht sich für sie zu ergeben; ihr Begriff scheint unter Anwendung dieses Gesichtspunktes im Grunde aufgehoben.

Die Seele ist nicht Einheit — das ist die eine Seite der Wahrheit. Durch ihre prinzipielle Anerkennung gewinnt Platon das Augenmaß für die Größe, Tiefe und Weite der seelischen Probleme. Nur durch sie kann die nun einsetzende Ueberwindung jener zerstörenden Betrachtungsweise in ihrer ganzen Bedeutung ermessen werden. Die empirisch betrachtete Seele ist nicht Einheit — aber sie soll Einheit werden. Ihre Einheit ist nicht gegeben, aber sie soll erzeugt werden. Diese Einheit finden wir nicht als einen seelischen Sachverhalt vor, sondern sie muß sich an eben diesem Sachverhalt erst vollziehen. Die Einheit ist nicht empirisches Faktum, sondern Aufgabe; Seelenleben heißt nichts anderes als das nie abgeschlossene, immer zu vollbringende Lösen dieser Aufgabe, heißt das Werden jener Einheit. Vernunft und Triebhaftigkeit stehen einander zunächst in schroffer Antithese gegenüber; das Sein der Seele ist zerklüftet in der unverwischbaren Diskrepanz wesensverschiedener Faktoren. Ihre Einheit wird wieder hergestellt dadurch, daß Vernunft über Begierde herrscht. Durch ihre Unterordnung unter die Vernunft werden die Triebe wieder einbezogen in eine Einheit der Seele — eine Einheit, die sich

freilich zu ihnen nicht verhält, wie das Ganze zum Teil, sondern wie die Einheit des Gesetzes zum gesetzmäßig Bestimmten. Diese Einheit kann aber nicht im Sein der Erfahrung, sondern nur im Sollen liegen.

Auch der Staat ist nicht ein einmal vorhandenes fertiges Gebilde, sondern er muß seine Lebenskraft immer wieder erst bewähren in der Ueberwindung seiner zentrifugalen Strebungen. Auch s e i n e Einheit ist nicht Zustand, sondern Aufgabe. Was man gemeinhin unter den Griechen „Staat" nennt, würde man oft besser „Staaten" nennen (422 e, 462 b, 551 d). Nur in der Idee besteht der wahre Einheitsstaat, in welchem sich die Mannigfaltigkeit der politischen Tendenzen einem einheitlichen Gesichtspunkte unterordnet. Der Kampf um den Sieg der bessern Einsicht im Staate ist immer der Kampf um den Staat selbst. Mit seiner sittlich-vernünftigen Grundlage steht und fällt auch das Gemeinwesen, einer Grundlage, die nie endgültig gelegt, sondern immer wieder zu gewinnen, zu erarbeiten ist. Die Einheit der Seele, die Einheit des Staates — das ist das e i n e Lebensproblem, wie es uns in den Büchern der Politeia dargestellt wird, nicht als Lehrsatz der Erfahrung, sondern als höchste Forderung, eine Forderung aber, die allein imstande ist, der Bewegung menschlichen Lebens Sinn und Bestimmung zu verleihen, eine Idee, von der aus Licht fällt in die Dunkelheit des natürlichen Menschendaseins, in das Chaos politischer Kämpfe und Wirren.

Jene Dreiteilung der Seele, die der Dreiheit oder Vierheit der Tugenden zugrunde liegt, kann uns nach dem Gesagten nicht die Bedeutung einer starren Formel haben, nach der das Feld der Psyche in dogmatischem Schematismus in wesensverschiedene Gebiete zerlegt würde. Die Dürftigkeit einer solchen Psychologie stünde in keinem Verhältnis zu dem Reichtum von Beziehungen, der den sog. Seelenteilen zu eigen ist, wenn wir die Bedeutung der entsprechenden seelischen Fähigkeiten für das Ganze der platonischen Lehrzusammenhänge ins Auge fassen. Anstatt daß wir uns an ein wenig fundiertes psychologisches Dogma anklammern, sollen sie uns vielmehr zu G e s i c h t s p u n k t e n werden, nach denen wir nun im Reiche des Seelischen,

wie es uns Platon darstellt, weitere Umschau halten — zu Gesichtspunkten, die freilich begrifflich getrennt sind, in deren Verfolgung wir aber immer den Blick auf das Ganze des Seelenlebens hinzurichten haben[1]).

1) Wir stehen hier in Opposition zu jener stark hervortretenden Tendenz der Platonforschung, aus dem platonischen Seelenproblem eine arithmetische Frage zu machen. F. Schultess, Platon. Forschungen, benützte den Gegensatz von sog. Trichotomie und Einheit der Seele als gewichtigen Anhaltspunkt zur Förderung der Frage nach der Reihenfolge der Schriften. In der Behandlung des Problems machte sich meistens jene hölzerne Auffassung geltend, die den platonischen Seelenbegriff mit einer äußern, quantitativen Zusammensetzung in Beziehung bringen zu dürfen glaubte. Als ein hervorstechendes Beispiel dieser Art, platonische Psychologie darzustellen, führen wir an A. Leissner, D. platon. Lehre von den Seelenteilen. S. 57 „die Seele ist im Leben funktionell und substantiell dreigeteilt und nur formell oder äußerlich, dagegen nicht materiell einheitlich; die Bevorzugung gerade des λογιστικόν im zeitlichen Leben ist nur die logische Konsequenz seiner alleinigen Unsterblichkeit; erst nach dem Tode ist die Seele, da sie nur mehr λογιστικόν ist, in jeder Beziehung einheitlich.“ Wir können uns von hier aus kaum mehr wundern über das Urteil, daß „die platonische Seele eine Maschine ist, wo alle Teile isoliert nebeneinander stehen“ (S. 63). Wir sehen an dieser Stelle noch davon ab, wie philosophisch verkehrt es ist, die zentrale Bedeutung der Erkenntnis von der Unsterblichkeit aus deuten zu wollen, wo die logische Ordnung der Gedanken gerade in entgegengesetzter Richtung liegen muß. Grundsätzlich entscheiden müssen wir uns aber hier, ob wir jener „Trichotomie“ ungeachtet am Begriff einer Seele festhalten dürfen, oder ob wir auf sie zugunsten eines substantiellen Quantums verzichten müssen. Festhalten lehrt uns der platonische Seelenbegriff, wie wir ihn aus den großen, nunmehr zu entfaltenden Dokumenten der Seelenlehre kennen lernen werden. Aber auch die im „Staate“ dargestellte Seelenteilung zwingt uns nicht zu jener Preisgabe. Die Bezeichnung der „Teile“ ist bekanntlich mannigfaltig (εἴδη, ἤθη, γένη, μέρη, πάθη usf.; vgl. Leissner S. 60). Ob wir sie als Arten, Fähigkeiten, Funktionen oder sonstwie am sichersten bezeichnen, muß darum dahingestellt bleiben; wesentlich ist uns die in ihnen vertretene Betrachtung der Seele von außen, die wir als psychologisch (im engeren Sinne) bezeichnen. Wichtig ist uns ferner, daß die Zahl der „Teile“ keineswegs starr auf die Dreiheit festgelegt ist. Der dritte Seelenteil ist durchaus vielgestaltig und darum eigentlich nicht mit einem einzigen Namen zu bezeichnen (580 d). Unsere Seele ist voll von tausenden entgegengesetzten Strebungen (603 d). Vgl. 443 d (συναρμόσαντα τρία ὄντα . . . . . καὶ εἴ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα . . . . . .), 548 d (die Mannigfaltigkeit der Charaktere). — Daß das stärkere Hervortreten des psychologischen Gesichtspunkts für eine bestimmte Entwicklungsepoche der platonischen Philosophie bezeichnend ist, soll durchaus nicht bestritten werden; nur möchten wir alle dogmatische Abgrenzung gegen den sog. metaphysischen Seelenbegriff mitsamt ihrer rigorosen chronologischen Konsequenz ver-

Die sokratische Belehrung knüpfte an an das Leben des Marktes und bewährte in dieser Freiheit ihres Vorgehens ihren gesunden Wahrheitssinn. Dadurch, daß sie die alltäglichen Betätigungen der Menschen zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen nahm und mit beständigem Hinblick auf profane Berufsvertreter die ethische Dialektik zu entfalten suchte, bewies sie ihr reifes Verständnis für die Mannigfaltigkeit des sozialen Lebens. In allen jenen Belehrungen, die aus der Tätigkeit des Arztes, des Steuermanns, des Feldherrn geschöpft werden, liegt immer gleichzeitig die prinzipielle Anerkennung ihres eigentümlichen Wirkungskreises. Darum konnte bei Platon aus der Sokratik eine soziale Betrachtungsweise hervorgehen, die einer jeden Lebensbetätigung, sofern sie auf Sachkunde beruht und theoretisch zu begründen ist, ihr volles Daseinsrecht läßt und sie prinzipiell in den Kreis der Menschlichkeit einschließt. Wenn das wirtschaftliche Leben auch der tiefern seelischen Sphäre entspringt, so wird es trotz des aristokratischen Vorzugsbewußtseins des musisch Gebildeten als eine unentbehrliche und berechtigte Stufe des sozialen Lebens anerkannt.

Aus der Hilfsbedürftigkeit der Menschen erwächst historisch-genetisch das Zusammensein in der Gemeinde (369 b). Beschaffung von Nahrung, Kleidung, Wohnung, Austausch der Güter durch den Verkehr, das sind die nächstliegenden Interessen des Bürgers. Aber die Gesichtspunkte des Wirtschaftslebens sind darum doch nicht auch die Grundlagen des Staates, noch ist der Stand der Erwerbenden eine selbständige Körperschaft, die sich etwa nur äußerlich mit den andern Ständen zum Staats-

meiden. Es sei übrigens hier bemerkt, daß wir der ganzen Anlage unserer Darstellung unbeschadet die Entfaltung des Seelenbegriffs im „Staate“ für dem Phaedo zeitlich nachgeordnet halten, eine Annahme, die wohl keiner Erörterung mehr bedarf. Indem wir die prinzipielle Vereinbarkeit der beidseitigen platonischen Tendenzen vertreten, gewinnen wir auch das Recht, den Seelenbegriff des „Staates“ zu unserm Ausgangspunkte zu wählen. — Für eine im eigentlichen Sinne psychologische, nicht aber substantielle Auffassung der „Seelenteile“ spricht auch die methodische Wegleitung für die Rhetorik, Phaedr. 270 b. ff. Wir nehmen hier wiederum mit voller Deutlichkeit wahr, welche Gesichtspunkte und Interessen zu dieser Lehre hinleiten. Aus den Gesichtspunkten, denen sie erwächst, darf aber auch ihr Inhalt beurteilt werden. — Vgl. hier Ar. Eth. m. I. 1. 1182 a.

ganzen verbinden würde. Nicht in sich selbst trägt diese soziale Sphäre ihre Gesetzmäßigkeit, sondern sie wird sie erst in den allgemeinen Grundlagen des Gemeinschaftslebens finden können. Darum soll sich in der Gemeinde, wie im Einzelnen das Gebiet der Triebe und Begierden der Vernunft unterwerfen (430 e ff.). Denn diese Beziehung auf das übergeordnete Vernunftgesetz bedeutet die Herrschaft des Bessern über das Schlechtere; sie erst macht den Staat zum Kosmos und schafft ihm die Harmonie. Sie verwirklicht die eigentümliche Tugend der Sophrosyne, durch die das Reich des Triebhaften der Humanität teilhaftig wird. Das Wesen der Sophrosyne ist die viel genannte „Herrschaft über sich selbst". Sie ist nicht die Abhängigkeit zweier beziehungslos nebeneinander liegenden Faktoren voneinander; in dem einen menschlichen Subjekte vollzieht sich diese Herrschaft (431 a). Darum ist sie eine Herrschaft im Sinne der Autonomie; das Herr über sich selbst werden bedeutet für den begehrenden, triebhaften Menschen nichts anderes, als daß er durch Emporheben seiner Triebhaftigkeit zur Objektivität der Vernunft den Sinn seines eigenen Wesens gewinnt. In der Gemeinde wird somit jener harmonische, durch Sophrosyne bestimmte Zustand die Unterordnung der vulgären Strebungen unter die vernunftvollen bedeuten; eben durch diese Unterwerfung gewinnen sie ihr Daseinsrecht. Nicht um die Begierde zu vernichten erhebt sich gegen sie die Vernunft; besteht doch die „Gesundheit des Sinnes" nicht im alleinigen Dasein der vernunftvoll Herrschenden, sondern in der Anerkennung dieser Herrschaft durch die Beherrschten (431 e); den Letztern wohnt so gut Besonnenheit inne wie den Erstern. Sophrosyne erstreckt sich über die ganze Stadt und bewirkt Einklang; Einklang aber heißt die Einheit eines Mannigfaltigen. Sophrosyne im Staate, im menschlichen Leben, ist nicht Aufhebung dieses Mannigfaltigen, sondern Beziehung auf einen einheitlichen Gesichtspunkt (432 a).

Es steht dieselbe Einheit der Seele in Frage, wenn Sokrates gegenüber der sophistischen Auflösung der Sittlichkeit ihre ewige Wahrheit verficht. Der Begriff der L u s t wird zum Streitgegenstand des ethischen Dialoges. Für die Gegner sind

empirische, subjektive Lustgefühle die höchsten Lebensinhalte. Demgegenüber führt nur eine scharfe Antithese der Lust und des Guten zur Klarheit; nur die prinzipielle Negation aller subjektiven Zwecksetzungen eröffnet den Zugang zur sokratischen Ethik. Gorgias und seinen Schülern muß eine Absage zuteil werden, die in dieser sittlichen Grundlegung jede Zweideutigkeit ausschließt. Und doch soll das Seelenleben nicht in blinder Negation zerstört werden; die Erhebung der Seele zum Kosmos ist auch hier das Ziel menschlicher Vollendung (Gorg. 504 b, 506 e). Und in Gerechtigkeit und Besonnenheit stellt sich diese Erhebung der Seele dar (504 d, 507 d). Aber nicht eine unklare, bloß ästhetisch gedachte Harmonie der Kräfte ist das Losungswort platonischer Ethik. Durch das Denken, durch sittliches Wissen wird die Seele geläutert; Ordnung und Gesetzmäßigkeit, gegründet auf sittliche Einsicht, erheben sie aus der Sphäre des subjektiven Affektes und erlauben ihr Freundschaft mit Göttern und Menschen (507 e). Und die Leistung des sittlichen Gedankens besteht in der Beziehung aller Lebensinhalte auf ein letztes Zweckprinzip; wir können es nicht anders verstehen, als wie die formale Idee aller Zwecksetzung überhaupt. Das Gute ist der Zweck aller Handlungen, und seinetwegen muß alles getan werden; seiner Zweckbeziehung soll auch das Lustvolle eingeordnet werden (499 e, 500 a, 506 c).

Es liegt nicht im Wesen platonischer Ethik, Lust und Unlust als indifferent zu neutralisieren oder gar zu negieren; die Eudaimonie des Menschen ist die selbstverständliche Begleitung seines Weges zum Guten (Gorg. 507 c u. a.). Daß der Gerechte der Eudaimonie teilhaftig sei, ist einer der leitenden Gedanken des platonischen Hauptwerkes. Nicht im Verhältnis zweier konkurrierender Prinzipien, im Sinne eines Entweder-Oder, stehen sich das Gute und die Lust gegenüber; die entscheidende Frage wird vielmehr dahin gestellt, welches von beiden geeignet sei, zum Ausdruck einer letzten Zweck- und Gesetzmäßigkeit überhaupt zu dienen. Die Erkenntnis des Guten, als des höchsten Zweckbegriffs, bedeutet für Platon die durch Vernunft begründete Objektivierung aller menschlichen Zweckbeziehungen; die Unterordnung der Lust unter das Gute heißt

so viel wie die Aufhebung ihrer subjektiven Schranke, die sie an eine wahllose Folge zusammenhangloser Einzelzwecke bindet. Eben diese letzte Beziehung auf den Zweckbegriff des Guten ist es ja, die die praktisch wegweisende Wertung jener Affekte ergibt. Die Ueberordnung des ethischen Gedankens vollzieht sich in der Unterscheidung von guten und schlechten Lustgefühlen (499 c)[1]. In der Befreiung von der empirischen Zielsetzung, die jedesmal einen Abschluß, eine Begrenzung der Lebensenergie in ihrer zufälligen Auswirkung bedeutet, wird das Chaos des Affektlebens aufgehoben in den Kosmos des Seelenlebens.

Das Lustvolle und das Gute, das Schmerzvolle und das Böse fallen nicht zusammen. Lust und Unlust können beinahe im gleichen Momente stattfinden; wenn die Begierde befriedigt wird, erlebt der Mensch beide Zustände gleichzeitig (Gorg. 496 e ff., vgl. Phaed. 60 b). In dieser zeitlichen Gebundenheit an den Augenblick offenbart sich die Subjektivität des Lustgefühls. Sie würde, zum Prinzip erhoben, das Leben atomistisch in Lust und Unlust betonte Einzelmomente auflösen (vgl. u. a. Gorg. 493 a ff.).

Dem reinen Lustprinzip gegenüber wird da und dort die Objektivierung der Lebenswerte zunächst vertreten durch Begriffe wie Gesundheit, Stärke, Schnelligkeit, indem diese freilich relativen Güter immerhin über den Wechsel des Momentes hinausgreifen und dauernden Besitz darstellen (vgl. Men. 87 e). Gerade solche scheinbar äußerlichen Wertbegriffe, wie sie ja in der sokratischen Dialektik eine große Rolle spielen, sind charakteristisch für die Methode platonischer Ethik. Sie weisen uns von neuem darauf hin, daß die beiden Endpunkte dieser ethischen Gedankenwelt, das Gute und die Lust, nicht im Verhältnis der Ausschließung zueinander stehen. Das als bloß lustvoll Bestimmte bezeichnet die äußerste Steigerung der Subjektivität, das Minimum an objektiver Werthaftigkeit. Zwischen den beiden Endbegriffen müssen notwendig Mittelwerte auftreten, die uns Stufen der Objektivierung darstellen, auch wenn

1) Vgl. auch die ἐπιθυμίαι ἀναγκαῖαι καὶ μή Polit. 558 d ff., 561 c, ferner die ἐπιθυμίαι ἁπλαῖ καὶ μετρίαι Polit. 431 c.

ihnen ihre letzte Einheitsbeziehung noch fehlt. Kennzeichen der Objektivierung bleibt aber immer die Beziehung auf die Erkenntnis. So genießen Heilkunde und Gymnastik im sokratischen Dialoge neben den eigentlich seelischen Wissenschaften nicht umsonst großes Ansehen; denn gegenüber bloß empirischen Fertigkeiten, wie Kochen und Putzen, erheben sie die Kunde vom Wohlbefinden des Körpers zur objektiven Wissenschaft von der Gesundheit (Gorg. 464 a ff.). Ihrem Gegenstande gemäß sind sie gebunden an die beschränkte Sphäre des Körperlichen; ihrer Methode nach nehmen sie teil am allgemeinen Begriff des ethischen, d. h. vernunftvollen Handelns (vgl. Men. 88 d, Euthyd. 279 a)[1]. Darum kann uns die Gleichsetzung der guten und schlechten Lustgefühle mit nützlichen und schädlichen Affekten nicht mehr befremden. Denn Nutzen vertritt im Zusammenhange dieser ethischen Systematik keineswegs einen falschen Utilitarismus: im Hinblick auf die Idee des Guten muß auch Klarheit entstehen über das, was dem Menschen hilfreich und schädlich ist. Wiederum nicht Auf-

1) In dieser Beleuchtung wird uns auch die eigentümliche vielumstrittene Behandlung des Problems im Protagoras verständlich, wo das Gute und die Lust gleichgesetzt werden (Prot. 351 b ff.). Diese Gleichsetzung ist nur möglich, wenn das Lustgefühl nicht in seinem momentanen Gehalt, sondern in seiner Summierung während des ganzen Lebens ins Auge gefaßt wird. Es bedarf dann einer Meßkunst, die gegenwärtige und zukünftige Lustgefühle gegeneinander abwägt und aus dem Ergebnis den Schluß für das praktische Verhalten zieht (357 b). Diese mechanische Wertlehre vertritt natürlich die unterste Stufe ethischer Gedankenbildung. Es handelt sich hier gleichsam um einen ersten Ansatz zur Objektivierung der Wertempfindung; sie wird wenigstens dem subjektiven Affekt des Augenblicks entrückt und auf eine Gesamtheit von Lebensinhalten bezogen. Platonische Ethik kündigt sich insofern an, als eine Wissenschaft, wenn auch eine sehr äußerliche, zur Schiedsrichterin über die Werte angerufen wird. Die vorliegende Gleichsetzung des Guten mit der Lust ist in dieser Fassung vom fortgeschrittenen Standpunkt derselben Ethik aus nicht haltbar; erst die über diesen ungenügenden Ansatz fortschreitende Objektivierung des Wertbegriffes wird ihn der Idee des Guten annähern. Das schließt aber nicht aus, daß jene tiefere Bedeutung der Lust schon hier vorbereitet wird: τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθὸν ἐστιν. (Vgl. z. B. die wesentlich abweichende Auffassung von v. Arnim, Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaedrus.) — Von höchster Bedeutung ist dagegen in diesem Zusammenhange das Problem des wissentlichen Tuns des Bösen.

hebung, sondern Läuterung des Wertbegriffes (vgl. Polit. 590 d, Charm. 174 c d, Prot. 333 d u. a. m.).

Begierde und Lust lassen sich im Grunde nicht auf einen gesonderten Seelenteil beschränken, sondern bewegen und beleben das ganze Reich der Seele. Als Gegensatz zur Vernunft treten sie nur insofern auf, als sie im Staate und in der Seele selbständige, richtunggebende Prinzipien bedeuten wollen. Insofern sie aber in ihrer Zielrichtung durch Einsicht bestimmt sind, sind sie im vollkommenen Staate, wie in der philosophisch geläuterten Seele, die selbstverständlichen Trägerinnen der seelischen Bewegungen (Polit. 586 d e). Besonders lehrreich ist uns einer der Beweise, die im „Staat" für das größte Glück des philosophischen Lebens geführt werden (580 d ff.). Die drei Seelenvermögen treten hier auf als drei durch ihr Objekt bestimmte Bestrebungen; einer jeden ist eine besondere Lust, eine besondere Begierde zu eigen. Neben die Lust am äußerlichen Gewinn tritt die an Macht und Ruhm und endlich die Lust des Philosophen an der Wahrheit; denn nach ihr b e g e h r t der vernünftige Seelenteil, der in ihm die Oberhand hat. Lust und Begierde finden sich also auf jeder Stufe des Seelenlebens; auch der Sublimierung zur Weisheitsliebe sind sie fähig und beeinträchtigen deren Würde nicht. Aber eben diese Steigerungsfähigkeit bedingt auch ihre Mehrdeutigkeit, die sie zum ethischen Wertprinzip ungeeignet macht. Indem die Frage nach dem größten Glücke der drei Lebensarten aufgeworfen wird (581 c), muß sich bald ergeben, daß in den verschiedenen Arten der Lust als solchen der gesuchte Wertmaßstab nicht zu finden sein wird; die Vertreter der drei Lebensrichtungen werden zunächst scheinbar gleichberechtigt ihr Leben als das glücklichste verfechten. Allein die entscheidende Frage setzt ein Kennen, Vergleichen, Urteilen voraus. Der Gewinnsüchtige lebt in empirischer Befangenheit seiner Genüsse; sein Urteil ist an das Einzelerlebnis gebunden, sofern es überhaupt Urteil ist; ähnlich der Ehrliebende. Ihnen fehlt der Ueberblick über die Totalität des Lebens; ihrem Charakter gemäß gebricht ihnen die Fähigkeit umfassender theoretischer Ueberlegung und Entscheidung. Diese kommt grundsätzlich dem Philosophen

zu und darum ist er allein kompetent, die Frage nach dem größten Glück zu entscheiden. Denn er kennt die Gesamtheit der seelischen Strebungen — ist er ja doch nicht der einseitig Intellektuelle, sondern der die ganze Seele kennt und sie zu einer Einheit werden läßt. Die Subjektivität des Affektes kann sich nicht selbst zum Maßstab dienen wollen; sobald sie über ihre Subjektivität hinaus nach der objektiven Norm frägt, bedarf sie auch des Maßstabes der Objektivität, der in der Vernunft liegt. Allein schon einzig mit jener Fragestellung begibt sie sich bereits in die Kompetenz dessen, dem seinem Begriffe nach Vergleichung, Ueberlegung, Urteil, also auch Entscheidung des Wertproblems zukommen muß. Und sein Urteil wird natürlich nicht der empirisch-diffusen Wertung der Lebensinhalte den Preis zuerkennen können [1]).

1) Im dritten Nachweis von der größeren Eudaimonie des Gerechten (Polit. 583 ff.), sowie im Philebus (31 b—55 b) findet bekanntlich die platonische Lehre von der Lust und dem Schmerz ihre reichhaltige, tiefgründige Ausprägung. die wir hier nur in ihren wesentlichen Ausprägungen festlegen können. Platon setzt sich in Gegensatz zu einer Auffassung von jenen Affekten, die sie aus ihrer wechselseitigen Aufhebung erklären zu können glaubt — Lust sei das Aufhören des Schmerzes und Schmerz der Ruhepunkt der Seele beim Entweichen der Lust (Polit. 583 c ff., Phil. 43 d ff., 51 a). Diese auf die Beobachtung körperlicher Zustände gegründete, eng physiologisch orientierte Lehre, die ja für die „körperlichen" Affekte augenscheinlich auch zu recht besteht (Polit. 584 c), überwindet Platon mit einer philosophischen Ausweitung des Problems, die auch die scheinbar primitiven Elemente des Affektlebens in den Bereich der Ideenlehre zu ziehen vermag. Lust und Schmerz erfordern weitern Spielraum, als ihn Gesundheit und Krankheit des menschlichen Körpers zu bieten vermag. Befreiung vom Schmerz kann nur als relatives Lustgefühl anerkannt werden; von diesem Ruhepunkt der Affekte aus eröffnen sich erst die reichen Möglichkeiten lusterfüllten Gefühlslebens, in deren Linie die wahrhafte Lust, das „wahrhafte Oben" der Seele zu suchen sein wird (Polit. 584 d ff.). In der Lust liegt nicht die Beschränkung auf das Kleinmenschliche, sondern der Ausblick auf die Weite des Seelenlebens. — Für die positive Einbeziehung des Affektlebens in den Wirkungsbereich der Idee ist von wesentlicher Bedeutung einmal der Nachweis, daß die „Begierde" letztlich der Seele angehört und nicht dem Körper (Phil. 34 d ff.). Denn der Begehrende begehrt nach dem Entgegengesetzten seines gegenwärtigen Zustandes (35 b). Dieses Begehren kann nicht dem Körper zukommen, weil er ja eben dessen ermangelt, was die Begierde erstrebt. Vielmehr bedarf es der Mitwirkung der „Erinnerung", um das Objekt der Begierde zu erfassen; denn anders ist dem Begehrenden der Gegenstand der „Anfüllung", durch

Es ist das Wesenhafte des Philosophen, daß er die Wissenschaft, die ihm jenes ewige und unveränderliche Sein offenbart, liebt (Polit. 485 b); der Freund des Wissens wird sich von Jugend an nach der Wahrheit sehnen. Und der, dessen Begierden auf die Wissenschaft hingerichtet sind, strebt nach der reinen seelischen Lust (485 d vgl. Phil. 58 d). Diese verschafft ihm nur eine völlige Hingabe; die Weisheit muß in ihrem umfassenden Sinne, nicht bloß in zerteilten Ausstrahlungen begehrt und ergriffen sein (475 b). Und so läutert sich die Begierde zum Eros, indem sie sich der Selbstsucht entkleidet (vgl. Phaedr. 250 d ff.). Denn was sollte auf der Höhe sittlicher Vollendung das Selbst anderes bedeuten als das Gute? (Symp. 205 e). Ist es ja doch im Grunde nichts anderes als das Gute, das von den Menschen geliebt wird. Jene Auffassung vom Eros hat also nicht recht, die ihn als Selbstliebe oder als

---

die er sein Dasein erhalten will, nicht bekannt. In einem beständigen Hinausgreifen über sich selbst, das einen Gegensatz des aktuellen, körperlichen Zustandes zu einem noch nicht seienden Befinden involviert, vollzieht sich der Lebensprozeß. Erinnerung aber, die hier die Brücke auch zum Zukünftigen schlägt, ist seelischer Art; die Lebensenergie, die Begierde, die spontane Wirkungsfähigkeit eines jeden Geschöpfes gehört der Seele an (35 d). — Der Affekt aber ist keine eindeutige, fertige begriffliche Instanz; er unterliegt im weitern Sinn der sokratischen Kritik. Es erhebt sich die entscheidende Frage, ob die „Anfüllung" auf das mehr oder weniger Seiende gerichtet ist, ob die Lehrheit der Seele, d. h. die Unwissenheit, oder die des Körpers in Frage steht (Polit. 585 b, d). Lust und Unlust unterliegen dem Kriterium der Wahrheit. Das wird dargetan in dem Nachweis, daß es wahre und trügerische Freuden geradeso gut wie so bestimmte Urteile gibt (Phil. 36 c ff. vgl. 12 c, d). Denn der Affekt ist nicht nur dem Maßstab der größern oder geringern Intensität zugänglich; er erfährt seine Beurteilung auch nach dem Grade seiner Reinheit (52 d ff.). Im Hinblick auf sie erscheint er auch der höchsten Wertbestimmung teilhaftig werden zu können. Die reinen Freuden genießen des Maßes (52 c); das Wirksamwerden der Erkenntnis ist ihnen wesentlich (vgl. 63 c ff.). Die Begierde ist jetzt gerichtet auf das reine Sein, das mit dem ewig Gleichen, Unsterblichen und Wahren zusammenhängt (Polit. 585 c, 586 e). Lust ist als solche einer Objektivierung fähig, die freilich nur in der läuternden Rückbeziehung auf die Idee möglich wird. Ihr Zusammenhang mit der Idee des Guten wird hergestellt, gerade indem sie begrifflich von ihr scharf geschieden wird: Lust ist inbegriffen im Begriff der Genesis, die als eine Genesis zum Sein des Guten bestimmt wird (53 c ff.). Platonische Ethik neutralisiert das „Natürliche" nicht, sondern sie rückt es in die Gesichtspunkte und Perspektiven des ewigen Seins.

Liebe zum Eigentum deutet. Denn auf Eigentum richtet sich der subjektiv befangene Trieb; seine Loslösung vom „Eigenen" bedeutet Ueberwindung der Subjektivität, Erhebung zur reinen Objektivität des Guten. Die Korrelation von „eigen" und „fremd" muß sich verwandeln in die von „gut" und „übel"[1]). Der Eros gewinnt sein wahres Wesen, indem er sich der Schranken bedingter Einzelzwecke entledigt und sich zur Unbedingtheit erhebt. Nicht daß er damit ins Sublime verflüchtigt würde. Im Gegenteil, der Begriff des Eros wird ja gemeinhin viel zu eng gefaßt; seine Sonderart wird für das Ganze gesetzt, während doch alle seelischen Sphären von ihm erfüllt sind; auch im Gelderwerb, in der Leibesübung, so gut wie in der Philosophie ist er lebendig (205 d). Nur daß in ihm alle Sondertendenzen zu einer Einheit erhoben werden; die Begierde nach dem Guten ist seine Wesenheit, die letztlich alles Streben in sich begreift und ihm seinen Sinn verleiht. Darum werden dieser Liebe alle Menschen teilhaftig; erst im Guten finden sie sich zur Einheit des Menschentums zusammen (205 a). Im Guten findet auch die Frage nach dem Zweck ihre letzte Antwort: heißt doch sein Besitz nichts anderes als „unter guter Gottheit leben". Dies begreift alle Zwecke in sich und erfüllt das Sehnen des Eros[2]).

Die Subjektivität des Lebensgefühls kann bei aller Inbrunst, mit der sie sich auf die Ideenwelt richtet, niemals an den Ort der Idee treten. Das Erlebnis darf sich nicht in den Nimbus des Göttlichen hüllen; ihm gebührt die religiöse Verehrung nicht, in der die Menschen sich selbst bespiegeln. Denn der Eros ist selbst keine Gottheit; er gehört aber zu den Mächten, die zwischen Menschheit und Gottheit vermitteln (202 d). Er selbst ist nicht glückselig; denn sein Wesen ist es, nach dem Guten und Schönen, also nach der Glückseligkeit zu begehren. Er ist weder sterblich noch un-

1) Vgl. Polit. 586 e ff. „Was für ein Jedes das Beste ist, das ist ihm auch am meisten eigentümlich". Jeder Seelenteil erlebt seine „eigenen", d. h. die besten und nach Möglichkeit wahren Freuden, wenn die Begierden der Vernunft folgen, während der Tyrann der „wahren und eigenen Lust" am meisten verlustig geht.

2) Vgl. auch Men. 77 b die Begierde nach dem Schönen.

sterblich, schwebt also zwischen Himmel und Erde. Sein dämonisches Wesen streckt sich aus nach dem Göttlichen und doch wird es nicht Gott, weil es nie der Besitzer wird. Der Eros ist Sohn von Fülle und Mangel; er ist ewig bedürftig und doch ewig begehrend; ewig entbehrt er und schmiedet er wieder Pläne. Sein Dasein ist ein beständiges Aufblühen und Verwelken, Sterben und Auferstehen; sein Besitz schwindet dahin und wird neu gewonnen (203 e). Er lebt zwischen Weisheit und Unverstand, begehrt aber nach Weisheit. Götter und Unverständige philosophieren nicht; weil er sich aber seines Mangels bewußt ist, wird er zum Philosophen (204 b). Sein Streben geht im Grunde nicht auf ein Sein, sondern auf ein Werden (204 d e); das Verlangen nach dem Werden des Guten und Schönen ist das Kennzeichen des Philosophen. Denn das Gute kann sich nicht in einem Daseienden erfüllen und begrenzen; als Idee des Guten eröffnet es vielmehr den Ausblick in eine unendliche Welt des Werdens. Nur als Idee kann das Gute den Inbegriff aller Zwecksetzung bedeuten; denn als ein Dasein würde es den Zweck an das Begrenzte binden und dem Werden würde eine Schranke gesetzt. Auf das ewig Zukünftige richtet sich der Eros; sein Werk ist die Geburt im Schönen (206 b). Das natürliche Werden wird zum Ausdruck für die Bewegung des Lebens überhaupt.

Indem das Gute der Leitstern des liebenden Verlangens ist, bleibt der Eros nicht bloß Naturkraft, sondern er wird seelische Macht. So wird er zur gestaltenden, schöpferischen Geisteskraft; in der Betrachtung des weiten Meeres der Schönheit erzeugt er herrliche Gedanken in der Fülle des Weisheitsstrebens, bis er das eine Wissen von dem Schönen schauend ergriffen hat (210 d). Und diesen Gedanken ist eine Kraft und Wirksamkeit zu eigen, die wiederum seelisches Leben weckt und fördert; denn es ist ihr Wesen, daß die Jünglinge durch sie besser werden (210 c). So erwachsen Geistesfrüchte, wertvoller und besser noch als menschliche Geburt; denn ihre Wirkung währt durch die Zeiten hin, Ruhm und Unsterblichkeit schaffend. Schöpfer neuen Lebens sind darum die Dichter und die Erfinder; in ihrer Schöpfung liegt Ewigkeit. Schöpferisch ist

aber insbesondere die Auswirkung des seelischen Lebens im sozialen Felde. Ist doch die schönste Art der Weisheit die, welche Gemeinde und Hauswesen ordnend aufbaut; in Besonnenheit und Gerechtigkeit erweist der schöpferische Trieb seine Gestaltungskraft (209 a). Die Fülle der geistigen Wirkung, die aus dem Streben des Weisheitsliebenden erwächst, wird fruchtbar im weiten Arbeitsfelde der sozialen Erziehung; es wird der Staat geschaffen, als ein Werk höchsten geistigen Lebenswillens. Lykurg und Solon haben Leistungen von dauerndem Segen hinterlassen und damit den Eros der Seele zur sittlichen Wirklichkeit geführt, so daß diese Werke, wenn ihre Schönheit betrachtet wird, wiederum zur Erziehung und Läuterung der Seele dienen und die letzte Einheit der Welt des Schönen ahnen lassen (210 c). So steigert sich im Eros das Lebensgefühl zur höchsten sittlichen Leidenschaft, der nur die Bewältigung umfassendster Lebensaufgaben Genüge schaffen kann. Das Gefühl entkleidet sich seiner subjektiven Bedingtheit, ohne sich doch in ein mystisch-romantisches grenzenloses All zu verlieren. Die Richtlinie der Ethik leitet es zur ewigen Aufgabe der Gestaltung und verleiht ihm dadurch Lebenswahrheit, einer Ethik, deren umfassende Weite das ganze Leben ergreift, indem sie dem Eros ein im letzten Grunde unendliches Feld von Schöpfungsmöglichkeiten darbietet[1]).

1) Es ist uns endlich wertvoll jenes Vorspiel zur Eroslehre des „Gastmahls", das der Dialog Lysis bietet. Indem dort der Begriff des φίλον bestimmt wird, ergibt sich im Laufe der Verhandlung, daß überall das weder Gute noch Schlechte wegen der Gegenwart des Schlechten dem Guten freund sei (218 c). Das entspricht dem Eros als dem Vermittler, der Not und Reichtum, Sterbliches und Unsterbliches in sich trägt. Was aber φίλον ist, weist immer über sich selbst hinaus auf etwas, weswegen es das ist; dieses aber ist seinerseits ein φίλον. So ist Heilkunst für den Kranken ein φίλον, aber wegen der Gesundheit, die wiederum φίλον ist. Dies führt uns weiter zum Begriff eines πρῶτον φίλον, das es in Wahrheit ist, indem alles andere nur im Hinblick auf es diesen Namen verdient (219 c). Denn erst in ihm finden alle die sog. φιλίαι ihren Abschluß (220 b); in ihm kommt die Reihe der Zwecksetzungen zu einem Ende. Und dieses φίλον kann nichts anderes sein als das Gute. — Nun muß auch der Satz modifiziert werden, daß das Gute wegen des Schlechten von dem dazwischen Stehenden geliebt werde. Die Begierde, die wahre Ursache der φιλία, ist nicht an das κακόν gebunden (221 b): sie geht nicht notwendig aus einem κακόν hervor, sondern stellt bloß eine Be-

Nachdem wir so die Fülle von Beziehungen überblickt haben, die dem sog. begehrenden Seelenteile zu eigen ist, wird uns auch das mittlere Seelenfeld, das Feld des „Mutartigen“ in seiner ethischen Bearbeitung nicht ganz ohne Interesse sein. Wie dort Besonnenheit die Einheit der Seele erringen muß, so bindet rechtverstandene „Mannhaftigkeit“ auch die hier liegenden seelischen Kräfte an die ethische Lebensrichtung. Was mit ihr gemeint ist, ersehen wir aus ihrer Abgrenzung gegen die andern Fähigkeiten der Seele (Polit. 440 a ff.). Die Leidenschaft der sittlichen Energie erhebt sich zuweilen gegen die Begierde und macht ihr mutig die Herrschaft über das menschliche Handeln streitig. Es zürnt dann der sittliche Wille dem zügellosen Begehren und stellt seine Kraft der streitenden Vernunft als Bundesgenossen zu Diensten. Die Kraft zu mutvollem Kampfe, die Wucht der Leidenschaft, die Ausdauer im Ueberwinden von Widerwärtigkeiten wird nur

dürftigkeit dar. Das, dessen der Eros, die Freundschaft, die Begierde bedarf, ist aber das οἰκεῖον (221 e). Das, was unserem Wesen nach ein „Eigenes“ für uns ist, das lieben wir notwendig. Sollen wir nun das Gute als das „Eigene“ für einen jeden setzen, das Böse aber als „fremd“; oder ist dem Guten das Gute, dem Bösen das Böse „eigen“? Das ist die gewichtige Frage, mit der der Dialog ausklingt. Doch auch wenn die Gleichsetzung von ἀγαθόν und οἰκεῖον auf Grund von frühern Resultaten scheinbar abgelehnt wird, so dürfen wir in dieser an letzter Stelle noch einmal in einer Frage ausgesprochenen Möglichkeit (222 d) eine Antwort, eine Hinweisung auf das eigentliche Resultat des Dialoges sehen. Daß das Gute das „Eigene“ ist und als solches Gegenstand des Eros wird, das wäre dann sein Grundgedanke. — Lysis bietet eine glänzende Durchführung des genialen Prinzips platonischer Ethik. Grundlegend ist die Einsicht von der relativen Bedeutung aller Werte und Güter; was als ein φίλον d. h. als ein zu erstrebender Zweck auftritt, kann sich niemals als Selbstzweck behaupten — aller Lebensinhalt und Lebenswert ordnet sich wiederum finalen Gesichtspunkten ein, die ihm seinen Sinn verleihen. Absolutheit des materialen Zweckes darf darum nicht gedacht werden, wohl aber ist denknotwendig die Idee einer formalen Zweckhaftigkeit, die wir im Guten vertreten sehen. Nur die Idee des Guten ist φίλον nicht um eines andern solchen willen; sie kann darum im Blickpunkt der unendlichen Genesis der Zwecke stehen. — Auf das φίλον aber richtet sich die ἐπιθυμία, deren Wesen vor allem ihrer Beziehung auf ein κακόν entkleidet und damit der positiven Beziehung auf die Idee erschlossen wird. Sie richtet sich auf das, was jedem eigen ist oder zugehört. Dieser „ursprünglichste Persönlichkeitswert“ kann aber wiederum nichts anderes sein als das Gute. In ihm ist die Freundschaft gegründet: auf es ist der Eros gerichtet.

dem zur Verfügung stehen, der die Ueberzeugung des Rechtes auf seiner Seite hat (440 c). Es ist der mutige Lebenswille, der die ethische Wahrheit verfechten und behaupten kann (442 b c), der Lebensmut, der freilich im Knaben früher erwacht als die sittliche Vernunft und darum nicht mit ihr gleichgesetzt werden kann (441 a), der aber bestimmt ist, als sittliche Tatkraft zum mächtigen Helfer des Guten zu werden. Gegenüber der Vielfältigkeit der Begierden handelt es sich hier um die konzentrierteste Lebenskraft, die nur noch der sittlichen Leitung bedarf, um als Mannhaftigkeit oder Tapferkeit die Wirklichkeit des Guten sei es im Staate, sei es in der Seele zu erkämpfen und zu schützen.

Schon die frühen sokratischen Dialoge handeln von Tapferkeit und bringen zum Bewußtsein, daß ein Wissen in ihr liegen muß, wenn sie in humanem Sinne gedacht werden soll. Nur in dieser unlöslichen Beziehung zur Vernunft kann sie richtig verstanden werden. Diese Lebensenergie stellt sich in den Dienst ethischer Wahrheit; ihr Wesen kann daher dahin erklärt werden, daß sie das sittliche Urteil aufrecht erhält (vgl. 429 c). Indem im platonischen Staat der Kreis der Gesetze ein geschlossener ist, kommt dieser zentralen Lebensmacht eine konservierende Aufgabe zu. Sie hat den Staat und den Menschen vor der zerrüttenden Wirkung zügelloser Begierde durch energisches Festhalten an der sittlichen Norm zu schützen (430 a). Die eigentümliche Tugend des Wächters ist darum kraft der konservativen Tendenz platonischer Politik die Fähigkeit, die erworbene Lehre und das öffentliche Gesetz gegen alle Anfechtung niedriger Instinkte zu bewahren und zu verteidigen, gerade wie richtig gefärbte Wolle ihre Farbe bewahrt. In dieser Treue zur sittlichen Wahrheit muß der Wächter erzogen werden; ist er doch dazu berufen, dem Gedanken den Nachdruck der Tat zu verleihen (vgl. 503 a, 424 a, b).

Das Wissen, das der Tapferkeit innewohnt, ist dasjenige vom „Gefahrvollen“ (429 c). Die Erkenntnis dessen, was „Gefahr“ bedeutet, muß dem wahren Wächter zu eigen sein. Darüber wurde schon in der frühesten ethischen Kontroverse verhandelt, so oft als dort versucht wurde, den Begriff der

Tapferkeit zur Bestimmung zu bringen. In ihr muß theoretische Einsicht enthalten sein, darüber wird man sich einig; Tiere und Unvernünftige, die sich aus Unverstand nicht fürchten, sind nicht tapfer (Lach. 197 a). Aber wer soll der Kundige sein dessen, was „Gefahr" bedeutet, dessen, was zu fliehen und was in Angriff zu nehmen ist? Der Arzt weiß von dem, was gesund oder gefahrvoll für den Körper ist; ob aber vielleicht für jemanden Gesundheit eine Gefahr bedeutet, ob es für ihn gar ein Vorteil ist zu sterben, das geht über seinen Horizont (195 d). Der Seher wiederum weiß zwar künftige Uebel zu künden; aber wie sollte ihm mit seinem Wissen von dem, was sein wird, auch das Urteil darüber zustehen, was gut sein wird? (196 a)[1]). „Gefahr" ist also offenbar ein relativer Begriff; nicht das ist ohne weiteres Gefahr, was der natürliche Sinn für gefährlich hält. Also wird auch der Sinn der „Tapferkeit" nicht gerade auf der Hand liegen. Gefährlich ist jedenfalls das Schlimme, das bevorsteht; mutig zu ergreifen ist das künftige Gute (198 c) und Tapferkeit wird, ohne besondere Beziehung auf die Zukunft, als das Wissen vom Guten und Schlimmen im allgemeinsten Sinne bestimmt (199 c). Damit fällt sie aber charakteristischer Weise überhaupt mit der Tugend zusammen, was scheinbar das Mißlingen der Untersuchung bedeutet, in Wahheit aber wegweisend ist für das Erfassen der sokratischen Methode.

Ihr Wesen besteht in der sittlichen Durchdringung, in der Vergeistigung landläufiger Wertbegriffe durch Beziehung auf die objektive Norm. Das zeigt sich uns noch deutlicher an der Behandlung der gleichen Begriffsgruppe im Protagoras (359 a ff.). Was heißt „tapfer" und „feige"? Nach dem gewöhnlichen Urteil ist der tapfer, der gegen das Gefahrvolle vorgeht, feige, der das angreift, woran man sich wagen darf (359 c). Wie sollte aber der Tapfere mit Bewußtsein an etwas sich heranwagen, was im wahren, tiefen Sinne des Wortes „Gefahr" bedeutet? Wenn er sich in Kämpfe und Schwierigkeiten wagt, so sind sie ihm vielleicht im gewöhnlichen Sinne gefahrvoll,

1) Diese Auffassung des Nikias liegt durchaus in der sokratischen Linie und wird von Sokrates weiter geführt.

nicht aber im tiefern; denn Gefahr bedeutet doch das, was im letzten Grunde zu meiden ist. Alle nehmen also das in Angriff, wofür sie sich ein Herz fassen dürfen (359 d); vor einer Gefahr werden sie sich aber fürchten. Die Tapfern und die Feigen unterscheiden sich nun darin, was für sie „Gefahr" bedeutet. Der Tapfere erweist sich als der, welcher das Schönere, Bessere, Lustvollere auf sich nimmt (360 a). Indem er das tut, zeigt er, daß dieses Schönere, auch wenn es den Einsatz seines Lebens bedeutet, doch für ihn in jedem Falle den Charakter der wirklichen „Gefahr" verloren hat. Der Feige dagegen wird sich fürchten vor dem, was in Wahrheit nicht gefährlich ist. Die Tapfern treffen in Furcht und Zuversicht den richtigen Gegenstand; die Feigen, Waghalsigen, Besinnungslosen verfehlen ihn in beiderlei Beziehung (360 b). In der Erkenntnis der wirklichen Gefahr besteht also die Tapferkeit; darum kann es nicht tapfere, aber in dieser Hinsicht unwissende Menschen geben, weil das, was zu ergreifen und was zu meiden ist, Gegenstand theoretischer Besinnung werden muß. Handelt es sich doch wiederum um nichts Geringeres als um das Wertproblem. Ohne seine Klärung, die an Hand des objektiven Vernunftmaßstabes geschieht, bliebe Tapferkeit ein richtungsloser Impuls. Das „Gefahrdrohende" gewinnt seinen richtigen Sinn erst am Gegenbegriff des Schönen und Guten; in dieser Gegensätzlichkeit wird es aus der Bedrohung subjektiven Interesses zum Ausdruck alles dessen, was in Wahrheit Negation des Lebens in sich enthält; es objektiviert sich zum Korrelatbegriff des Guten.

Wie nun Tapferkeit nicht denkbar ist ohne tiefste Klarheit über alle Lebenswerte, so wird auch der zur Erhaltung von Sitte und Ordnung im Staate berufene Wächter nur dann seine Aufgabe erfüllen können, wenn er Träger höchster umfassender Bildung geworden ist. Auch der Tapfere darf seine seeliche Begabung nicht isolieren; er muß sie durchdringen mit den tiefsten Kulturinhalten und seine Seele heranbilden lassen zur umfassenden Orientierung objektiver Sittlichkeit; er muß seinen Lebensmut den idealen Zwecken der Gemeinschaft dienstbar werden lassen und zu dieser Leistung eine vollkommene persönliche Ausrüstung besitzen. Auch er ist von Natur Freund

der Weisheit (Polit. 375 e) und muß die Wahrheit lieben (389 b); ist es da nicht ein Mangel seiner Erziehung, wenn er das Wissen von der Gerechtigkeit erst von andern, den Richtern und Herrschern, beziehen muß, anstatt es aus sich selbst zu schöpfen? (405 b). Seine Seele ist in der gesunden Atmosphäre des Guten herangebildet worden; auch wenn er das Richteramt übt, soll er nicht ein durchtriebener Schalk sein, der in allen Fährten des Unrechts aus eigenem Tun Bescheid weiß. Denn Schlechtigkeit kann weder sich selbst noch die Tugend erkennen, wohl aber umgekehrt die Tugend das Schlechte (409 d). Ist doch die Erkenntnis des Guten die primäre Lebenserkenntnis, weil sie die objektive ist; darum ist sie auch letztlich die umfassende, die überlegene, die das ganze Leben zu überblicken vermag. Vom Schlechten führt kein Weg zum Guten, wohl aber wird am Guten das Schlechte offenbar. Darum ist der gute Wächter nicht in erster Linie ein raffinierter Menschenkenner, sondern einer, der um das Gute Bescheid weiß. Mit diesem Wissen ist verbunden eine Läuterung seiner Gedanken über Glück und Unglück; im echten Wissen von der „Gefahr" faßt sich die Tugend der Tapferkeit zusammen. „Glück" und „Unglück" müssen der subjektiven Sphäre des gemeinen Urteils entrückt und unlöslich mit den sittlichen Begriffen verknüpft werden. Die Sophismen vom Glück des scheinbar Gerechten, vom Nutzen der verborgenen Ungerechtigkeit sind für ihn erledigt (392 b). Denn „Glück" und „Nutzen", wie ihr Gegenteil, haben keinen ihnen immanenten Maßstab; sie tragen ihren Sinn und Wert vom sittlichen Ideal zu Lehen. Nur diese Erkenntnis befähigt ihn zu einer menschlich gereiften Todesverachtung und zu stolzer Selbstgenügsamkeit (386 a, 387 d).

Die musisch-gymnastische Ausbildung bringt die Kräfte des Staatsdieners zur vollen Entfaltung. Sie lehrt ihn, in sich selbst und im Staate Herrschaft und Abhängigkeit in die richtige Beziehung zu setzen und herrschen zu lassen, was herrschen soll (389 d e). Diese seine Sophrosyne, die er dem Einfluß edler Kunst zu verdanken hat, gibt sich kund in der Schönheit seines äußern Gebahrens, das von Rhythmus und Wohllaut getragen ist. In ihr offenbart sich jene Güte der Gesinnung, die

die Uebelwollenden als Einfalt deuten (400 e), die aber vielmehr als der wahrhaft gute Charakter anzuerkennen ist, der herangebildet und zum selbstverständlichen Besitz wurde durch die Eindrücke einer ethisch und ästhetisch geadelten Lebensatmosphäre. So wird in der Seele des jungen Mannes die Liebe nach dem Wohlgestalteten und Schönen geweckt (403 a); alles Musische führt ja letztlich hinaus auf die Liebe zum Schönen (403 c). Daß diese Erziehung nicht eine einseitige Standeserziehung ist, manifestiert sich darin, daß sie ihre Richtung bewußt auf die Seele nimmt. Die Seele schafft sich den Körper durch ihre eigene Tüchtigkeit, nicht aber bessert der Körper die Seele (403 d); das ist der leitende Gedanke einer rechten Gymnastik. Das Mutvolle in der Seele will sie stärken, nicht wie die Athleten die Muskeln sich schwellen lassen (410 b). Also ist die übliche Verteilung von Gymnastik und Musik auf Körper und Seele nicht treffend; für beide ist vielmehr die Seele der einzig mögliche Zweckgedanke (410 c). In ihr sollen sich Lebensmut und Weisheitsstreben zu einer wahren Harmonie vereinigen (411 e). Wem diese Einheit zu vollziehen gelingt, der erreicht den Zustand harmonischer Vollendung (412 a). Erziehung zum Wächteramt heißt Erziehung der Seele. Es gibt keine einzelne Tugend, die nicht zurückleiten würde auf das eine Ideal vollkommener Menschlichkeit. Tapferkeit ist Stärke der Seele; seelisch ist sie, weil sie den Kampf führt für alles, was durch die Macht und die Klarheit des Gedankens zum höchsten menschlichen Besitz geworden ist.

Tapferkeit und Besonnenheit dürfen als Tugend nicht isoliert werden, wie überhaupt alle moralischen Wahrheiten, wenn sie aus ihrem Zusammenhang gelöst werden, sich in Schemen verwandeln und zum Verkehrten ausschlagen. Wie gerade die genannten Vorzüge gemeinhin sinnlose moralische Schlagworte sind, die nur eine entsprechende Minderwertigkeit verdecken sollen, darauf weist Platon im Phaedo hin (68 c ff.) Die ohne philosophische Besinnung Tapfern überwinden die Todesfurcht aus Furcht vor größerem Uebel (vgl. Polit. 586 c d); andere pflegen eine einfältige Besonnenheit, indem sie die einen Lüste beherrschen aus Gier nach andern. Es sind dies die moralisch

Scheinheiligen, hinter deren Moral die ungezügelte Begierde steckt. Ihr sittliches Wesen ist wurzellos; es wird durch die fatale Paradoxie gekennzeichnet, daß sie aus Zügellosigkeit besonnen geworden sind (69 a). Alle diese Verkehrtheit beruht darauf, daß in der ungeklärten Moral bloß die Affekte gegeneinander ausgetauscht, abgewogen, ausgewechselt werden, während sie ja doch in sich selbst keine Richtschnur enthalten. Es wird sich also ein sinnloses Wechselspiel von Freuden und Leiden vollziehen, untermischt mit ebenso sinnlos gewordenen moralischen Ansprüchen und Beteuerungen. Da kann nur das Eine helfen, daß die rechte Münze ins Spiel eingesetzt wird, die allein Wert und Gehalt in diesem Tauschhandel bestimmt: die Vernunfterkenntnis. Jetzt ist ein objektiver Maßstab vorhanden, jetzt wird der Wert all der Impulse abgewogen, jetzt wird Einheit und Zusammenhang in der sittlichen Welt geschaffen. Und jetzt erstehen Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit neu geläutert und bewährt an der Objektivität des Gedankens, belebt, aber nicht mehr geleitet von den zu- und abströmenden Affekten (69 b). Das unwahre, ungesunde, unfreie Schattenspiel einer Sittlichkeit, die sich von ihrer Grundlage gelöst hat, hört auf; es tritt die große Reinigung ein, die die Wirkung einer wurzelhaften, einheitlichen ethischen Lebensüberzeugung sein wird.

Das leitet uns endlich hinüber zu einigen Bemerkungen über den herrschenden „Seelenteil", der ja die Voraussetzung und der beständige Beziehungspunkt aller bisherigen Darlegungen war und der unter dem Titel der erkennenden Seele auch weiterhin im Vordergrunde stehen wird. Während die andern Fähigkeiten der Seele denen des Körpers nahe stehen — denn in ihnen ist der innere, geistige Ursprung alles Seelenlebens nicht so unmittelbar deutlich —, hat die Fähigkeit des Denkens an einem Göttlichen Teil, das seine Wesenheit nie verliert (Polit. 518 d e). Durch diese göttliche Gabe der Vernunft ist der Lernbegierige geadelt; seine Natur ist es, nach dem Seienden zu ringen. Er wird nicht müde, im Erkennen fortzuschreiten, und läßt nicht ab nach ihm zu verlangen. Mit dem, was dem Seienden verwandt ist in der Seele, nähert er sich ihm und

erzeugt Verstand und Wahrheit; er erkennt und lebt wahrhaftig und wird so frei vom Schmerze geistigen Schaffens (490 a b). Es ist ein Wahrheitsfreund nur der, der nach der ganzen Weisheit begehrt; nur wer die Wahrheit zu schauen liebt, verdient den Namen des Philosophen, nicht wer seine Sinne dahin und dorthin wandern läßt (475 d e). Und die Schaulustigen unterscheiden sich von den Weisheitsfreunden dadurch, daß jene an der bunten, farbigen Welt der schönen Dinge haften bleiben, während diese den Gedanken der Schönheit zu fassen vermögen (476 b). Sie verhalten sich zu einander wie Wache zu Träumenden; denn wie die letzteren sind jene Sinnesfreudigen nicht imstande, die Erscheinung vom Urbild zu unterscheiden. Die Philosophen aber, im Gegensatz zu jenen Blinden, entbehren der Erkenntnis des Seienden nicht; sie tragen klare Urbilder in der Seele, auf die sie hinschauen, auf die sie alle Dinge hinbeziehen, im Hinblick auf die sie in der Welt Recht und Gerechtigkeit festsetzen und erhalten, ohne doch an gewöhnlicher Welterfahrung hinter den andern zurückzustehen (484 c d). Jenes Sein, das immer ist und nicht von Werden und Vergehen verwirrt wird, ist das sehnsuchtsvoll geliebte Ziel ihres Erkennens; darum wird ihnen die reine Freude der Seele zuteil (485 d). Und aus diesem Urquell der Wahrheit fließen dem Philosophen die herrlichen Gaben, die seine Natur bereichern und seinem Leben höhern Gehalt verleihen: Lernfreudigkeit, Großzügigkeit, Umgänglichkeit, Feindschaft der Lüge, Ebenmaß und Haltung, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit (487 a).

Weil nun aber der Staat das Ebenbild der Seele ist, so gilt auch in ihm dieselbe zentrale Wahrheit, daß Glück und Gedeihen nur in einer einheitlichen Begründung aller Lebensordnung im sittlichen Gesetz liegen können. Es ist daher keine paradoxe Anmaßung, sondern schlichte Tatsächlichkeit, die in den bekannten Worten liegt, daß es kein Ende der Uebel geben werde, bevor politische Macht und Philosophie in eines zusammenfallen (473 d, 501 e). Denn Philosophie will nichts anderes, als die letzte ideale Einheit aufzeigen, in der sich alle divergierenden Kräfte des Staates zusammenfinden müssen, wenn sie sich nicht selbst verzehren sollen. Wenn der Philosoph

das königliche Amt versehen wird, dann hat das Gemeinwesen diejenige Grundlage gefunden, die die letzte innere Voraussetzung alles öffentlichen Lebens ist. Die Selbstzerstörung des athenischen Staates zufolge seiner innern Auflösung bestätigt nur die grundsätzliche Wahrheit des platonischen Staatsgedankens; Utopie wäre er bloß dann, wenn sich Platon nicht in durchaus nüchterner Weise davon Rechenschaft gegeben hätte, wie wenig die Wirklichkeit seinem Plane zugänglich war. Er wußte aber, daß das Urbild seines Staates wohl nur im Himmel zu finden ist für den, der es sehen will. Ob es übrigens irgendwie zur Existenz gelangen wird oder nicht, ist ihm wenig wichtig, wenn es nur für das praktische Handeln die Richtlinie bildet (592 b, vgl. 472 c d).

Von dem Bewußtsein der Macht aller gegenstrebenden Tendenzen fehlt es wahrhaftig nicht an Andeutungen. Erstreckt sich doch ihre zersetzende Wirkung auch auf die Klasse der Philosophen selbst; wie Samen in fremdem Erdreich, der seine Kraft verliert, vergißt sie leicht ihren höhern Beruf und nimmt die Lebensart der andern an. Sowie die Herrschaft der Weisheit dem Staate unentbehrlich ist, so bedürfen auch ihre Freunde der besten Staatsverfassung; in ihr erst werden sie die Göttlichkeit ihrer Art offenbaren (497 b c). Das weist auf ihre enge Verbundenheit mit dem Ganzen der Gemeinschaft hin. Die Herrscher im Staate sind keine selbstgenügsame intellektuelle Oberschicht, die sich auf Kosten der großen Menge den Glanz geistigen Lebens gefallen ließe. Auf die Gemeinschaft sind sie in ihrer äußern und innern Existenz angewiesen; auf die Gemeinschaft weist sie von vornherein die begriffliche Bestimmung ihrer geistigen Fähigkeit hin. Inwiefern kann die gegründete Stadt „weise“ genannt werden? Es gibt viel Wissen im Staat, viel Berufskenntnis; es sind viele kundig und erfahren in allen möglichen Betätigungen. Und doch ist die Stadt infolge aller dieser Kenntnis nicht wohlberaten; auch die Summierung aller Einzelwissenschaften des praktischen Lebens ergibt noch nicht die Fähigkeit, das Wohl der ganzen Gemeinde zu besorgen (vgl. Charm. 173 d). Denn die Zwecksetzungen einzelner Lebenszweige sind bedingter Natur. Die Folge ihrer

Gedankenreihen findet jedesmal einen Abschluß in irgend einem Schlußstein des Handelns; die Erreichung des Zweckes aber müßte erst die weitere Frage nach dem Sinn dieses Handelns in noch allgemeinern Zusammenhängen hervorrufen. Darum kann auch der Staat trotz aller Berufstechnik im Hinblick auf dieses praktische Wissen noch nicht „weise" genannt werden (428 b c). Mit bezeichnender Schlichtheit, ohne alle übergeistige Anmaßung, wird dem gegenüber die Aufgabe der „Weisheit" dargestellt. Sie ist es, die die Linie des Gedankens weiter zieht, die die Fragen von neuem stellt, die keine Ruhe hat, bis sie die Einzelgestaltungen des Lebens vom umfassendsten Gesichtspunkte aus wahrnimmt und sie nach ihrem Sinn befragen kann. Und der Ausdruck der unbedingten Ueberlegenheit dieses an keine Sonderzwecke gebundenen Standpunktes ist die einfache Richtlinie, daß sie nicht für irgend etwas im Staate, sondern für den ganzen Staat Rat zu schaffen habe, auf welche Weise er am besten gegen sich selbst und andere Staaten zu verfahren habe (428 d).

Um dieser schlechthin objektiven und daher sozialen Aufgabe der Philosophie willen kann der ganze Staat, nicht nur ein Teil seiner Bürger, weise und wohlberaten genannt werden, auch wenn sie nur durch einen kleinen Kreis von Beflissenen vertreten wird. „Weisheit" muß zur sozialen Weisheit werden; das Leben der Allgemeinheit den letzten Fragen prüfend und richtunggebend gegenüberzustellen, ist ihr einziges Daseinsrecht, ihre einzige Pflicht. Darum muß es eine wesentliche Eigenschaft der aus dem Stande der Wächter auserwählten Herrscher sein, daß sie ihr ganzes Leben und Handeln am öffentlichen Wohl orientieren. Sie müssen mit ganzer Liebe und Teilnahme für das Beste der Gemeinschaft sorgen; ihre Fürsorge muß soweit gehen, daß ihr persönliches Interesse aufgehoben wird in das Interesse am Heil und Schaden des Staates (412 d). Die subjektive Befriedigung erhebt sich zur objektiven, die nicht an der Person haftet; Schaden und Unglück können für jene Männer nur in der Beeinträchtigung ihrer Gemeinschaftsaufgabe liegen. Selbstlosigkeit ist das höchste Gebot für sie; zu tun, was für den Staat das Beste ist, das ist die Lehre, in deren treuer Bewahrung sie sich erproben müssen.

In unserm Staat wird es also eigentlich keine Herren geben, sondern nur Retter und Helfer, keine Sklaven, sondern Soldgeber und Ernährer (463 a, b). Die kommunistische Gestalt der Gemeinde ist die weitere Auswirkung dieser Gesinnung. „Mein Glück, mein Unglück“ wird man sagen von dem, was irgend einem Gliede der Gemeinschaft widerfährt; Freude und Leid werden gemeinsames Erlebnis (463 e ff.).

Die sittliche Erkenntnis ist kein sublimes Sondergebiet, sondern durchdringt und durchleuchtet alle Strebungen und Bewegungen der Seele. Aus diesem Grundgedanken ergibt sich die Stellung der Philosophen in der Welt. Es ist freilich ihr Vorzug, daß sie aus der Gefangenschaft der Höhle emporgestiegen sind an das befreiende Licht der Erkenntnis und daß sie die Idee des Guten, den Gegenstand des höchsten Wissens, dort haben schauen dürfen. Aber diese Bevorzugung erlaubt ihnen nicht, untätig in der Betrachtung zu verharren und des Loses der Mitgefangenen zu vergessen, indem sie sich hochmütig der Teilnahme an ihren Leiden entheben (519 c, d). Ihre Pflicht ist es vielmehr, nicht auf jenen Inseln der Seligen zu weilen, sondern hinunterzusteigen in die Behausungen der andern und sich an ihr Dunkel zu gewöhnen, um es nunmehr zu lichten (520 c). Denn sie sind viel besser als jene imstande, die Schattenbilder des Gefängnisses und deren Urbilder zu erkennen; haben sie ja doch die Wahrheit des Gerechten, Schönen und Guten geschaut. Sie sollen ihr Licht in die Finsternis der Welt hineintragen, um sie zu erlösen von dem traumhaften Zustand des Kampfes um die Macht, dieses Kampfes um Trug und Schatten. Ihre Erkenntnis befähigt sie, das Wesenlose dieses Treibens zu durchschauen und die Brüder zum wachen Bewußtsein des wahrhaft Guten zu erwecken. Daß sie diesen Dienst leisten dürfen, das soll das Glück ihres Lebens sein, und es geschieht ihnen kein Unrecht, wenn das Gesetz nicht die Begünstigung ihres Standes durch genießendes Geistesleben vorsieht, sondern das Wohl des Ganzen ins Auge faßt und alle Bürger heißt, dem Staate diejenige Hilfe zu leisten, die einem Jeden zu leisten verliehen ist (520 a, 420 b). Das Herrscheramt ist eine Hilfeleistung; darum darf es nicht mit äußern

Glücksgütern begabt werden, sonst wird seine dienende Stellung vergessen. Die Herrscher werden es nicht mit natürlicher Bereitwilligkeit übernehmen (vgl. 347 b, c); sie würden lieber in der Reinheit des Gedankens verweilen. Aber sie wissen andererseits genau, daß es gerecht ist, sich dem Dienste der Gemeinschaft nicht zu entziehen, deren Fürsorge sie ihre geistigen Güter verdanken. Nur die innerlich Armseligen werden eine Gefahr für den Staat, wenn sie sich mit Politik befassen; aus Mangel an eigenem Wert glauben sie mit der Herrschaft ein großes Gut an sich zu raffen und machen sie zum Zankapfel der Herrschsüchtigen. In der wohlgegründeten Stadt wird kein Anlaß zu diesem verderblichen Wettstreit sein; in ihr herrschen die wahrhaft Reichen, die nicht an Gold, aber an gutem, vernunftvollem Leben reich sind (521 a). Sie, die nichts Höheres mehr zu erwarten haben, werden willig an die schwere Pflicht herantreten. — Nachdem der Weise sich eingelebt hat in die reine, harmonische Welt der Idee, nachdem er selbst harmonisch und göttlich geworden ist, wird er sich an die Gestaltung des Staates hinwagen. Seine erste Aufgabe wird die der Reinigung sein; nur auf einem gereinigten Felde kann er seinen Bau errichten (501 a). Und dann waltet er seines Amtes; als ein Maler, der göttliches Vorbild gebraucht, entwirft er den Umriß des Staates. Sein Blick gleitet hin und her, von dem wesenhaften Gerechten, Schönen und Besonnenen hinüber auf die menschlichen Verhältnisse; er wird sich bei seinem Werk berufen können auf das, was schon Homer das „Göttergleiche" in den Menschen nannte (501 b — vgl. auch Soph. 254 a).

Wir sind bereits dem Gedanken begegnet, daß sich das Gute in die größte Verkehrtheit verwandelt, wenn es sich zersplittert und auflöst in eine Mehrzahl zusammenhangloser Vorzüge und Tugenden. Mit erstaunlicher Lebenswahrheit tritt uns im „Staate" die Tatsache vor die Augen, daß geradezu die Kraft des Bösen darin liegt, sich einer einzelnen Seite des Seelenlebens, einer einzelnen Begabung des Menschen zu bemächtigen und mit ihrer Hilfe das größte Verderben zu vollbringen. Jeder einzelne von den Vorzügen der Menschennatur, der selbstherrlich auftritt, zerstört die Seele und zieht sie ab

von der Weisheitsliebe, sei es Tapferkeit, Besonnenheit, Schönheit, Reichtum, Kraft (491 b, c). In der großen Begabung liegen die großen Möglichkeiten. Für die Genialität stehen die Wege offen nach allen Richtungen des Lebens. Sie beherrscht seine Höhen und Tiefen; ihrer Größe kann nur die große Tat genügen. Für den also Begabten gewinnt das Leben ungemessene Dimensionen; welches auch sein Inhalt sein wird, es kann nicht anders als zu einem Schauspiel werden, das in jedem Falle das Walten von göttlichen Lebenskräften bezeugen wird. Denn es sind Kräfte des Guten, die jener sich zum Raube gemacht hat. Gerade das radikale Böse offenbart die Macht des Guten; denn es ist die edelste Natur, die bei ungeeigneter Pflege zum Schlimmsten ausschlägt, die sich auch im Bösen vor der mittelmäßig begabten, gemeinen auszeichnet. Großes Unrecht, ungetrübte Bosheit ist das Werk genialer Jugendkraft; Schwäche und Mittelmäßigkeit wird nie Gutes oder Böses in großem Stile im Gefolge haben (491 d, e). Die vereinzelten „Teile" der philosophischen Anlage müssen bei schlechter Erziehung das Verlieren des Weges bewirken und zu grandiosen, verderblichen Abirrungen führen (495 a, b) — ein Hinweis, daß es sich im seelischen Gebiete in Wirklichkeit nicht um Teile handelt, denn die würden sich ja glatt zum Ganzen der Tugend zusammenfügen lassen; die Rede ist vielmehr von den einzelnen Ausstrahlungen des Guten, die mit scheinbar eigenem, blendendem und verzehrendem Lichte leuchten (vgl. 519 a, b, Euthyd 281 d, Theaet 144 a).

Die Einheit der Sittlichkeit ist eines der wichtigsten Themata des sokratischen Dialoges (vgl. Prot. 329 c ff.). Der Hinblick auf die einseitige Größe des genialen Bösewichts zeigt, wie aktuell, wie dringend dieses Problem für die platonische Ethik sein muß. Das Gewinnen einer Einheit im sittlichen Leben wird bezeichnet durch den Begriff der Gerechtigkeit. Diese Einheit bedeutet, daß keine der seelischen Gaben in sich selbst ihre letzte Rechtfertigung, ihr tiefstes Genügen findet, sondern daß sie alle ihren Sinn erst dadurch gewinnen, daß sie in den Zusammenhang des seelischen Lebens, in die Beziehung zum Guten treten. Die Einheit der Seele ist das

Gegenbild zur Einheit des Guten; die Seele selbst muß innerlich gebrochen und zerrissen sein, wenn einzelne Lebensmächte die Alleinherrschaft an sich reißen und den ethischen Sinn des Lebens verdunkeln. Da tritt Gerechtigkeit ein für den Zusammenhalt der seelischen Kräfte; ihre Forderung ist, daß ein jedes seelische Element im Menschen das Seinige tue (441 e ff.). Das „Seinige" — ein zentraler Begriff der platonischen Ethik; an ihm entscheiden sich die grundsätzlichen Fragen der staatlichen Gestaltung. Allein wir haben es zunächst zu tun mit seiner Bedeutung nicht für das „äußere" Leben der Berufstätigkeit, sondern für das „innere" (443 c); den Vermögen der Menschenseele soll die ihnen gebührende Stellung zugewiesen werden. Sie dürfen nicht eine Rolle spielen, die ihnen nicht zukommt noch sich in mehrfacher Rolle betätigen; das „Eigene" ist für sie diejenige Tätigkeit, die ihnen der einheitliche Plan der Seele zuweist. Sie finden ihr eigenes Wesen überhaupt erst im Kosmos der Seele. Das Vernünftige soll herrschen; der Lebensmut soll sein Mitstreiter sein; und beide herrschen über die Begierde, d. h. sie übernehmen die Führung in allen den Dingen, mit denen sich das begehrende Vermögen zu schaffen macht (443 e). Was Herrschaft und Abhängigkeit im innern Leben angeht, so kommt die Seele in sich selbst darüber zur Klarheit (443 b)[1]). Wie im Körper durch richtige Disposition der herrschenden Kräfte die Gesundheit gewonnen wird, so wird die Seele gesund, schön und harmonisch, wenn ihr durch die Gerechtigkeit diejenige Verfassung verliehen wird, die ihrem Wesen entspricht (444 d). Aber mehr als das, durch die Gerechtigkeit wird die Seele aus einer mythischen Vielheit zur Einheit ihres Wesens geführt; ihr beziehungschaffendes, gestaltendes Werk läßt aus der Vielheit seelischer Potenzen die Einheit der Persönlichkeit erstehen (443 e) — eine Einheit, die dadurch die Seele mit der Welt des Seienden verbindet, daß

1) In der Gestalt des einen Menschen ist nach dem bekannten Bilde verborgen die eines vielköpfigen Ungeheuers, die eines Löwen und die eines Menschen im eigentlichen Sinne; das Glück dieses einen und doch dreifachen Geschöpfes wird darin bestehen, daß der innere Mensch über das Tierische die Oberhand behält (588 c ff.).

sie niemals im Gegebenen, sondern nur in der Idee zu finden ist (vgl. schon Gorg. 464 b).

Indem die Seele in jeder Hinsicht ihrem eigenen Wesen treu bleibt, wird sie zur Einheit und vollbringt sie das Gute. Schon im Charmides, wie ja auch schon im „Gastmahl" (205 e) lesen wir, daß für „eigene" Werke nur die schön und hilfebringend vollbrachten zu halten seien, die schädlichen aber seien die „fremden" (Charm. 163 c). Das ist derjenige Weg zur Reinheit, der aus dem innersten Wesen der platonischen Lehre heraus mit Notwendigkeit vorgezeichnet ist. Daneben aber finden wir nun eine prinzipiell andere Auffassung, die sich zwar auch um die Einheit der Persönlichkeit bemüht und sie doch in einem ganz anderen Sinne proklamiert. Jeder soll Einer und nicht Viele werden, indem er seine eigene Sache betreibt; jeden Einzelnen soll man zu dem einen Werk hinweisen, zu dem er von der Natur bestimmt ist. Auf diese Weise werde auch der Staat zu einer Einheit, anstatt zu einer Vielheit (423 d). Die Einheit vollzieht sich hier anders als in einer einheitlichen Beziehung der Seelenvermögen auf die richtunggebende Idee. Das „Eigene" ist hier nicht das Allgemeine und Wesenhafte seelischen Lebens, das nach jener Dreizahl in sich selbst sich abstuft. Es ist das „Eigene" vielmehr jetzt für jeden Menschen ein Besonderes, die Erfüllung seines ihm von Natur bestimmten Berufes. Das Seinige tut der, welcher dieser seiner einzigen Berufung Folge leistet. Die Einheit der Persönlichkeit erwirbt er, indem er alles dilettantische Vielerlei verschmäht und sein Leben durch Vollbringen des einen Lebenswerkes zu einer Einheit gestaltet.

Wie haben wir diesen eigentümlichen Gegensatz im Begriff des „Eigenen" und der Einheit zu deuten? Ist der Begriff des Eigenen im Sinne des Berufes etwa die notwendige Weiterführung und Vollendung der sokratischen Anknüpfung an die menschliche Berufsarbeit? Wir möchten dies nicht behaupten; denn es ist die eine sittliche Wahrheit, die eine, grundsätzlich gemeinsame Erkenntnis des Selbst, die dort im Hinblick auf die mannigfaltige sittliche Erfahrung herausgearbeitet wird. Als eine unausgesprochene Frage, als ein noch nicht zur

Entfaltung gereiftes Problem schwebt das Wesen der Seele ja bereits der sokratischen Dialektik in ihrer Erforschung des Menschen vor Augen. Was ist der Gehalt ihrer Selbsterkenntnis? Liegt das Selbst in seiner tiefsten Bedeutung in irgend einer Erfüllung seiner empirisch-psychologischen Lebensmöglichkeiten? Dann würde sich freilich der Aufbau der Gemeinschaft mit Recht auf sein so oder so qualifiziertes, endgültig bestimmtes Wesen, als auf eben sein „Eigenes" stützen können. Allein das wollende und handelnde Ich, auf das die Selbsterkenntnis ihren Blick zurückwirft, scheint schon für die Sokratik eine philosophische Deutung zu erfordern; denn wie könnte es sonst den Anspruch erheben, daß sein Wirken und Wollen auf das Gute gerichtet sei? (Gorg. 468 c u. a.). Es ist die Seelenlehre des Phaedo, die das Problem der Selbsterkenntnis zum Abschluß bringt, nicht aber der Begriff der „eigenen Handlung", wie er im „Staate" bedeutungsvoll wird.

Zunächst stellen wir fest, daß wir mit dieser besondern Bedeutung des „Eigenen" im „Staate" offenbar mit einer ganz bestimmten sozialen Anschauungsweise in Fühlung getreten sind. Es ist die Gerechtigkeit, die von den großen Lettern des sozialen Lebens abgelesen wird, die einen jeden heißt seinen Beruf zu erfüllen. Im platonischen Staate herrscht ein individuell reich differenziertes Leben. Und die Individualisierung vollzieht sich nach dem Begriffe des Berufes. Das soziale Leben entwickelt sich im Sinne strenger Arbeitsteilung (369 e ff.). Jeder Bürger konzentriert sich auf eine ganz bestimmte Berufsleistung, auf die er von Natur hingewiesen ist. Nur in dieser Konzentration wird es ihm möglich sein, eine hohe Vollkommenheit seines Werkes zu erreichen: nur in dieser beruflichen Einseitigkeit wird er der Gemeinschaft den von ihm erwarteten wertvollen Beitrag leisten können. Denn so wird alles reichlicher, schöner und leichter angefertigt, wenn ein jeder nur Eines, seinem Wesen entsprechend und zur rechten Zeit, vollbringt, der andern Beschäftigung aber sich enthält (370 c). Und gerade wie es im Staate eine Unzahl von Einzelberufen gibt, so werden auch die drei großen Gruppen in der Bürgerschaft als Berufe im weitern, höhern Sinne aufgefaßt und unterliegen

demselben Prinzip, daß eine jede Klasse im Staate das Ihrige zu tun habe, ohne sich etwa auf ein Vertauschen des Berufes, auf ein Vielerlei der Leistung einzulassen (433 a). Ein jeder Stand hat zum Wohle des Ganzen die bestimmte Arbeit zu vollbringen, die ihm seinem Wesen nach zukommt (vgl. 421 ff.). Darin vollzieht sich die soziale Gerechtigkeit im Staate; denn sie ist es, die der Besonnenheit, Tapferkeit, Einsicht die Fähigkeit verleiht, der Gemeinschaft inne zu wohnen, und die dann für ihre Erhaltung sorgt (433 b). Diese Tugenden haben ihren ganz bestimmten Ort im Staate; durch Gerechtigkeit wird er festgelegt und sittlich garantiert. Es findet eine nicht ganz strenge, aber doch deutliche Verteilung jener Tugenden unter die drei Volksklassen statt; der Staat wird dann in Ordnung sein, wenn jeder Stand seiner eigentümlichen Begabung gerecht wird. Der Sinn des guten Richters wird vor allem darauf gerichtet sein, daß ein jeder seines Eigentums im gewöhnlichen Sinne des Wortes mächtig wird (433 e). Eigentum im höhern Sinne hat die soziale Gerechtigkeit zu vertreten; sie bringt die wesenhaften Vorzüge der Bürger in ihrer Mannigfaltigkeit zu ihrem Rechte und baut auf die gerechte Einschätzung dieses allerpersönlichsten Eigentums der natürlichen Begabung die öffentliche Ordnung.

Der Begriff der Gerechtigkeit entfaltet mit seiner Losung, daß ein jeder das Seinige tun soll, das Problem des Individuums in seiner ganzen sozialen Tragweite. Auf den Gedanken des Berufes baut sich ja auf das ganze Gebäude des ständisch gegliederten, durchaus aristokratisch gedachten platonischen Staates. Weil das Individuum in seinem wesentlichen Charakter dahin bestimmt wird, daß ihm eine genau abgegrenzte Fähigkeit zu eigen ist, darum muß sich die Gemeinschaft gliedern und abstufen in qualitativ wesensverschiedene individuelle Gruppen, denen ein ganz bestimmter Zustand der Ueber- und Unterordnung angemessen ist. Wir haben schon beachtet, daß im Rahmen der platonischen Lehre selbst in der Auffassung von der Seele und ihrer Einheit eine erhebliche Spannung entstehen muß. Bisher war ausschließlich die Rede von dem einen Begriff der Seele, der selbstverständlich die Seele des Individuums

bedeutete. In dem einen Begriff des Individuums, in dem einen Begriff des Menschen sahen wir bei aller sozialen Auswirkung den ganzen Schauplatz sittlichen Kampfes umgrenzt, wenn von der Seele und ihrem Streben die Rede war; im Individuum, im Menschen geschah das Ringen der seelischen Vermögen um die Oberherrschaft. Der Mensch als solcher erstritt sich die Einheit der Seele aus der Divergenz seiner Triebe. Es lag im Begriff der Seele als solcher, daß sie sich durch Erringen dieser Einheit den Adel der Menschenwürde erwerben kann. Anders das Individuum, insofern es jetzt als Glied der Gemeinschaft gedacht wird. In diesem veränderten Znsammenhang besteht, wie wir gesehen, seine Einheit darin, daß es seinen Beruf erfüllt. Es umspannt nun nicht mehr in sich selbst den ganzen Widerstreit, der zur Einheit durchgekämpft werden soll; es erhebt sich nicht mehr selbst zur Höhe des Ueberwindens. Ihm ist jetzt bloß noch eine Rolle zugeteilt in einem umfassenden Lebensprozesse, von dem es selbst ein verschwindender Teil ist. Es soll beitragen zu einer Einheit, die außer ihm liegt; es darf nicht mehr in sich selbst die Einheit der Seele tragen, die es zum Menschen erhebt, sondern muß sich begnügen mit der Einheit des Werkes, die im Grunde aus seiner Bedingtheit hervorgeht. Für das Individuum gibt es somit im Grunde zwei Gerechtigkeiten; die eine erhebt es zu sich selbst empor und schenkt ihm die Hoheit des Menschentums, indem sie dem Göttlichen in seiner Seele die Herrscherwürde zuerkennt; die andere macht das Individuum gerecht, indem sie ihm eine Teilaufgabe des Menschlichen zuweist. Erst im Hinblick auf die Gesamtheit findet es nun seinen menschlichen Wert. Nur die Gesamtheit weist jetzt das Vollbild der Gerechtigkeit auf; dem Individuum kommt bloß die Vollkommenheit des richtig geführten Pinselstriches im Gemälde zu [1]). Die eine Auffassung verneint zwar keineswegs den fest begrenzten Beruf; sie unterscheidet davon aber die allgemeine Berufung des Menschen zur

1) Vielleicht nicht ohne innern Grund wird 443 c die Gerechtigkeit der Arbeitsteilung als ein εἴδωλον δικαιοσύνης der wirklichen Gerechtigkeit gegenübergestellt. Diese letztere bewirkt die Harmonie der Seele nicht περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν, sondern περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτόν καὶ τὰ ἑαυτοῦ.

Erkenntnis ewiger Wahrheit, von der sie keinen ausschließen will. Sie macht ihn autonom, indem sie ihn selbst an der Herrlichkeit der Ideenwelt teilnehmen läßt; sie begreift ihn in der Ursprünglichkeit seines Wesens. Denn von keiner Mittelinstanz, allein von seiner direkten Anteilnahme an der Idee empfängt er die Gerechtigkeit und die Würde des Menschentums. Die andere, nicht minder platonische Ansicht bindet das Individuum an den Körper der Gemeinschaft. Ihr verdankt es seine Berufung; von ihr trägt es Gerechtigkeit zu Lehen; von ihr erst wird es zu einem höhern Ganzen emporgehoben, das es der Kleinlichkeit seiner Einzelexistenz enthebt.

Mit diesem doppelten Begriffe des Individuums, wie wir ihn im „Staate" finden, sind unmittelbar zwei mögliche Idealbilder der Gesellschaft verbunden, deren prinzipieller Gegensatz von universaler geschichtlicher Bedeutung ist. Zwei Welten eröffnen sich an diesem Scheidewege. Hier führt der Weg zur idealistisch-demokratisch fundierten Gemeinschaft, die in den allgemeinen Menschenrechten eine ideale Gleichheit der Individuen proklamiert, das will sagen eine Gleichheit ihrer höchsten geistigen Berufung. Dort erblicken wir einen durch natürliche Gliederung reich und mannigfaltig ausgestalteten Gesellschaftskörper, der scheinbar gerade dadurch der Individualität zu ihrem Rechte verhilft, daß er sie als Trägerin einer ganz bestimmten Funktion in den Aufbau des Ganzen einordnet. Die platonische Staatslehre beschreitet nachdrücklich den letztern Weg und wird dadurch zum Urbild aller konservativ-hierarchischen Gesellschaftsform.

Und Platon unterläßt es nicht, diese seine konservative Weltanschauung mit den entsprechenden mythischen Hintergründen auszustatten, die ihr das Gewicht des in tiefen Zusammenhängen geschauten Gedankenbildes verleihen. Wie gelangt das Individuum dazu, einen ganz bestimmten Beruf in der Gemeinschaft auszuüben? Kraft welchen Rechtes versieht es das Amt, durch das es sich als Glied dem Ganzen dienstbar macht? Es ist seine Natur, sein Wesen, das das Individuum in jene ganz bestimmten Bahnen leitet (370 a, b, 423 d, 433 a u. a.). Von Natur ist es bestimmt, daß der eine dieses, der

andere ein anderes Lebenswerk ergreift; von Natur bestehen die Verschiedenheiten der Individuen, durch die der Körper der Gesellschaft gegliedert wird. Der Weg des Individuums ist determiniert durch eine so und so bestimmte Wesenheit; als ein metaphysischer Hintergrund liegt sie hinter seinem äußeren Gebaren und läßt es als einen Ausfluß höherer Naturnotwendigkeit erscheinen. Mit der Klarheit dichterischer Anschaulichkeit kommt dieser Gedanke zur Darstellung im Mythus von den Erdgeborenen (414 d ff.). Das Werden des Menschen findet nicht in der Tageshelle seiner äußern, sichtbaren Entwicklung statt. Sein Wachsen geschieht vielmehr im verborgenen Mutterboden der Natur; aus dem verhüllten Urgrunde des Seins heraus erwächst sein Wesen. Die Menschen meinen, durch Pflege und Erziehung werde das kommende Geschlecht herangebildet, durch äußere Einwirkung sei der Lebensgang des Menschen zu bestimmen. Aber wie Träume verhalten sich alle diese wahrnehmbaren Erlebnisse zu dem, was in Wahrheit mit dem werdenden Menschen geschieht; leerer Schein ist es im Vergleich zu dem geheimnisvollen Prozeß des Wachstums seiner Seele in der Geborgenheit der metaphysischen Wurzeln alles Daseins. Nun sind zwar alle Menschen Brüder; aber die Mutter Erde birgt mannigfache Kräfte in sich, edle und gemeine, seltene und gewöhnliche. In der ewigen Natur der Dinge liegen geheimnisvolle Schätze geborgen; ihren geheimen Schatzkammern ist entstiegen, was in der Erscheinungswelt Wert und Vollkommenheit besitzt. So sind jene Urtiefen des Seins die Stätte, an der der Adel geboren wird. Dort bildet der Gott die Menschen, indem er den einen in ihrem Werden Gold beimischt, den andern Silber und den dritten Eisen und Erz (415 a). Und jetzt steigen sie gerüstet und gewappnet aus den Tiefen des Erdreichs hervor, begabt jeder mit der Gabe, die ihm in jenen tiefsten Gründen der Welt zuteil geworden ist, durch göttliches Geschenk die einen berechtigt zum Herrscheramte in der sichtbaren Welt, angewiesen die andern zur Pflicht der Dienstbarkeit in der Beschaffung der notwendigen Lebensbedürfnisse. Als Kämpfer und Berater für ihre Mutter und Pflegerin, für das Land, dessen Boden sie entstiegen sind,

treten sie auf. Grund und Boden sind das Heiligtum der feudal geordneten Gesellschaft. Und die göttliche Berufung des Adels ist der Besitz der Geschlechter; er vererbt sich vom Vater auf den Sohn und auf Kindeskinder. Es sind allerdings Fälle der Entartung möglich, da das heilige Gut verloren gegangen und die gemeine Begabung an ihre Stelle getreten ist. Dann ist es auch mit der hohen Mission in der Welt vorbei. Darum heißt der Gott die Herrscher auf nichts so sehr achten, als daß ihren Sprößlingen das wahre Edelmetall beigemischt ist, das sie über den Kreis der Gemeinen hinaushebt. Die Erziehungsaufgabe ist jetzt mehr nur eine Pflege des edlen Gewächses von außen; sie kann es fördern, indem sie ihm günstige Lebensbedingungen schenkt (vgl. 491 d). Aber die entscheidende, die das Leben bestimmende Wahrheit wird wahrgenommen durch einen Blick in die Tiefe der Seele, der erforscht, ob dort das Gold und das Silber gelegen sei, bei dessen göttlichem Besitz kein Bedarf nach menschlichem Golde entsteht (416 e). Es ist das Geheimnis der Individualität, das uns durch dieses transzendente Werden des Menschen in einer naturhaften und doch göttlichen Welt angedeutet wird. In jenen unergründlichen Sphären liegen die wahren Wurzeln des Lebens; aus dem geheimnisvollen unerschöpflichen Reichtum der Natur geht auch die Fülle der Individualitäten hervor, ein Spiegelbild des unerschöpflich mannigfaltigen Gehaltes jener tiefsten Wesenheiten, geadelt durch ein Gold, das dem geheimsten Schachte entstammt, oder zum Dienste bestimmt durch die geringere Gabe unveränderlicher unbeugsamer Naturmächte. In unerforschlich tiefen Zusammenhängen, die weit über allen Menschenwillen hinausreichen, ist das Lebensschicksal, der Lebensberuf des Menschen bestimmt; das Bewußtsein dieses seines eigenen ewigen Hintergrundes verleiht dem Individuum die göttliche Beglaubigung seines Amtes; das Bewußtsein der Hoheit und Würde des Herrschers, der Stolz und der Lebenswille des Streitbaren, das Pflichtgefühl des zum Dienste Geborenen ist in jenen Tiefen verankert [1]).

1) Mit dieser Darstellung ist zu vergleichen Phaedr. 248 d u. a. Dort wird die Individualisierung der Berufe in ihrer Abstufung in einem

Wir sind ausgegangen von dem Grundgedanken des platonischen Staates, demzufolge die Gemeinschaft die Projektion des Seelenlebens ins Große darstellt. In ihren Spannungen und Nöten, in ihrem Ringen um das Gute spiegelt sie in gewaltigem Gegenbilde das wieder, was das Menschenherz bewegt. Um das eine Ideal geht dort wie hier der Kampf, die Einheit im Guten zu erstreiten — Einheit der Seele und Einheit des Staates in der Gerechtigkeit, Herrschaft der Vernunft und Dienstbarkeit des Willens und der Triebe im seelischen wie im politischen Felde. Nun wurden wir freilich gewahr, daß die Einheit der Seele in der platonischen Lehre einen doppelten Sinn gewinnt, jenachdem sie in sich selbst gegründet gedacht wird oder vom Körper der Gemeinschaft her ihren Sinn und ihre Bestimmung empfängt. Wie steht es aber mit dem Begriffe des Staates? Wir könnten vermuten, daß diese Zweideutigkeit auch für ihn ihre Folgen zeitigen müßte. Allein die Klarheit seines Begriffes scheint gewahrt; der Staat findet ja seine Einheit und seine Bestimmung in der Vernunft. Und doch können wir auch hier wenigstens die beiden großen Möglichkeiten andeuten, die für den platonischen Staatsgedanken in seinem Verhältnis zum Begriff der Seele vorliegen, auch wenn sie sich nicht zum greifbaren Gegensatze entwickeln. Einheit durch Herrschaft der Vernunft oder durch Herrschaft der Vernünftigen — das ist die strenge Präzisierung jener beiden Möglichkeiten, in denen uns, so unscheinbar diese Formel sich darstellt, zwei wesensfremde soziale Gedankensphären vertreten erscheinen. Im ersten Falle will die Vernunft herrschen, indem sie grundsätzlich alle Menschen zur geistigen Reife aufruft; allen ohne Unterschied läßt sie ihr Erziehungswerk zuteil werden und anerkennt damit ihren unveräußerlichen Anspruch auf die volle Höhe menschlicher Vollendung. So wird der Staat im vollen Sinne zu einer Gemeinschaft frei wollender Menschen, frei in der letztlichen Unbegrenztheit ihres Anspruchs auf ideale Erhöhung des Lebens, frei in der prinzipiellen Fähigkeit zur höchsten Erkenntnis, zur höchsten sittlichen Entschließung.

mehr oder minder starken, vorzeitlichen Verschulden der Seele begründet. S. u.

Und der Staat findet seine Einheit darin, daß er sich zum Ziel setzt, diese Freiheit zu schaffen [1]).

Doch wir haben hier nicht die Apologie des idealistisch-demokratischen Staatsgedankens zu führen; denn der Gang der platonischen Staatslehre führt von jenem Scheidewege deutlich in andere Richtung. Herrschaft der Vernunft heißt für sie Herrschaft der Vernünftigen; Vernunft nimmt jetzt eine Klasse von Individuen für sich in Anspruch, während sich die andern mit einem Abglanz von ihr begnügen müssen. Auch jetzt ergibt sich eine Einheit im Staate, aber nur, indem die Rollen verteilt werden; die Individuen tragen zur Einheit bei, ohne notwendig im wahren Sinne Einheit zu werden. Es ist eine Einheit, die scheinbar sehr zugunsten der Individualität, aber in jedem Falle auf Kosten des Individuums gedacht ist. Die Gesellschaft stellt sich dar im bunten Kleide reich entfalteten und abgestuften Lebens; aber sie raubt dem Menschen das Bewußtsein, in sich selbst den höchsten Reichtum, nämlich den unbedingten Zweck, den unvergleichbaren Menschenwert zu tragen. Die Eudaimonie des Staates gegenüber derjenigen bloß einzelner Stände ist die Losung; aber die Vertreter der Individualität dürfen sich eben darum nicht zur vollen Eudaimonie erheben, sondern werden zu Stützen der einen, allgemeinen Wohlfahrt (420 b). — Die Gemeinschaft bedeutet jetzt nicht mehr nur das weite Wirkungsfeld der Seele. Sie wird selbst eine Seele, sie wird selbst ein Individuum; sie gewinnt die Ein-

1) Vgl. v. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Fr. u. d. Sozialism. i. d. a. W. II. S. 108 ff. Die hier stattfindende Verherrlichung des platonischen Staates, die sich in der angedeuteten konservativen Staatsdoktrin gründet, ist darin charakteristisch für eine gewisse geistesaristokratische Kritik des demokratischen Staatsgedankens, daß auch sie den entscheidenden Begriff des Individuums nicht in seiner Tiefe erfaßt. Der Anspruch des Individuums dürfte damit noch nicht befriedigt sein, daß es mit einem Anteil an der allgemeinen Eudaimonie abgespiesen wird, noch wird ihm, wie wir gesehen haben, mit der Gerechtigkeit des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν Genüge getan. Wesentlich für den idealistisch-demokratischen Staatsgedanken ist nicht die Einschätzung des Mehrheitsprinzipes, sondern die Erkenntnis der Seele, als eines eindeutigen Begriffs, die Erkenntnis des Menschen, die eine Verwechslung weder mit anthropoid vorgestellten Gemeinschaftsgebilden, noch mit den Organen eines derartigen Körpers möglich macht. Für diesen Individualismus werden wir natürlich weniger das Naturrecht, als Kant zum Zeugen anrufen.

heit nicht der Vernunft, sondern der vernünftigen Persönlichkeit. Die Schönheit des Standbildes erglänzt nur vom Ganzen des Kunstwerkes; nur in ihm ist die Vollkommenheit der menschlichen Gestalt wahrzunehmen. Nicht aber darf sich ein Glied, und sei es selbst das sonnenhafte Auge, eine in ihm selbst ruhende Vollkommenheit anmaßen (420 c). Das Bild wird zu gefährlicher Wahrheit; dem Individuum tritt ein umfassendes persönliches Wesen gegenüber und droht es in seinem Eigenwerte zu vernichten. Der Staat als lebendiger Organismus, der Staat als mystischer Körper erniedrigt die Individuen zu Gliedern am Ganzen. Der Staat als der eine Uebermensch (462 c, d, 464 a), die Individuen als seine Organe — darin kristallisiert sich der hierarchische Charakter platonischer Lehre. Die Individuen, kraft ewiger Bestimmung in führender oder dienender Rolle, schließen sich zu natürlichen Einheiten des Berufes und Standes zusammen; auf ihnen ruht die alles überwölbende Einheit der Gemeinschaft. Das Individuum ist seiner Einheit und Geistlichkeit im Wesentlichen verlustig gegangen; es ist an die Erde gebunden, auch wenn es edlen Stoff in sich trägt. Es ist hingegeben an eine Gemeinschaftsseele; es hat nicht eine Seele, sondern ist als Glied jenes geheiligten Leibes nur mehr beseelt.

II. Die unsterbliche Seele.

1. Die Seele und die Idee.

Der Ueberblick über das weite Feld des Lebens, die Umschau in den Sphären seelischer Wirksamkeit lehrte uns die Seele betrachten als eine Einheit, bezogen auf die Mannigfaltigkeit, als zusammenfassendes, synthetisches Prinzip einer vielfältig sich auswirkenden theoretischen und praktischen Lebensgestaltung. Als ein Doppelgespann fährt sie nach dem berühmten Vergleiche den Weg ihrer Berufung und Bestimmung (Phaedr. 246 a ff.); Vernunft führt die Zügel; stolz und wohlgebaut ist das eine Pferd, ehrgeizig, mit Besonnenheit und Scheu, Freund der Wahrheit, gehorsam der Vernunft; mißge-

staltet ist das andere und zu allem Schlimmen geneigt (253 d). Und schwierig ist daher bei uns Menschen das Wagenlenken; Kampf und Mühe bedeutet für die Lenkerin Vernunft die Fahrt (246 b). Ihr Werk ist, wie wir wissen, die Einheit der Seele in der Gerechtigkeit darzustellen, ein Werk, das nie begonnen und nie beendet wird, weil es das Lebenswerk selber ist. Nachdem wir in der Betrachtung des Staates die praktische Problematik des Lebens, die sich als Geteiltheit der Seele zu erkennen gibt, zu ihrem Rechte kommen ließen, liegt es uns nunmehr ob, ihr Wesen unter dem Gesichtspunkt der Einheit in tiefergehender Darlegung zu erforschen. Bis dahin kennen wir sie als das vielfältige, lebensvolle sittliche Subjekt, das in innerer Zwiespältigkeit und unter Schwierigkeiten dennoch siegreich sich seine Bahn erkämpft und seinen einheitlichen Willen mutig behauptet und durchsetzt. Es bleibt uns übrig nach Ursprung und Ziel dieser Fahrt zu fragen; aus der tiefer greifenden Problemstellung soll sich uns Wesen und Bestimmung seelischen Lebens überhaupt noch deutlicher aufklären.

Indem wir bisher verfolgten, wie auch in der Beziehung auf das politische Leben, also in der vollen Weite seelischer Wirkungen, die Einheit der Seele einerseits prinzipiell festgehalten ist, mußten wir freilich andererseits gewahren, wie diese Einheit im Zusammenhang des sozialen Gesichtspunktes ihre Eindeutigkeit verliert und zum Ausdruck einheitlicher Arbeitsleistung erniedrigt wird. Das Prinzip der Arbeitsteilung schien uns den schon gewonnenen reinen Begriff der Seele zu verdunkeln und in Frage zu stellen. Wir waren uns dabei allerdings dessen wohl bewußt, daß der Gedanke der Berufung, der im „Tun des Seinigen“ vertreten wird, von tiefer Problematik durchdrungen ist; denn an ihm gewinnt das Problem des Individuums ethisch greifbare Gestalt. Auch das individualisierende Prinzip des platonischen Staates entbehrt des tieferen Hintergrundes nicht; denn selbst von den Göttern tut ja ein Jeder das Seinige, und in ihrer Gefolgschaft stehen die Menschen (Phaedr. 247 a, 250 b, vgl. Polit. 618 a ff.). Allein diese Gestaltung des individuellen Prinzips schien uns, vom Standpunkt platonischer Lehre selbst gesehen, doch darin eine bedenkliche

Wendung zu nehmen, daß wir den wesentlichen Gehalt der Seele durch jenen Hinblick auf die Individualität aus den Augen verloren. Wir fanden dort eine Lösung des Problems, die in Wahrheit der Seele das Ihrige nimmt, nämlich ihre Einheit in der Autonomie der selbständigen Teilnahme an der Idee. Indem wir uns nun aber den platonischen Begriff der Seele in der Totalität seiner Bedeutungen zum Vorwurf unserer Untersuchung gewählt haben, stehen wir vor der zentralen Aufgabe, nunmehr derjenigen Spur zu folgen, die uns jene echte Einheit der Seele weist. Das Individuum im Staate nimmt zwar teil an einer Seele; aber eben damit ist es der Seele verlustig gegangen. Denn Seele kann es nur besitzen oder nicht besitzen; eine Vermittlung besteht, wie sich noch deutlicher zeigen wird, in keinem Sinne zu recht. Jenen Begriff des Individuums, den uns der „Staat" darbietet, werden wir im Folgenden als eine vielleicht tiefbegründete, aber doch unzweideutige Abweichung der platonischen Seelenlehre von ihrer zentralen Wahrheit außer acht lassen dürfen, um uns um so entschiedener dem ursprünglichen, wahrhaft platonischen Begriff der Psyche zuzuwenden, wie er in den großen klassischen Dokumenten uns entgegentritt. Wir dürfen es um so mehr, als ja in jenen engern Zusammenhängen des „Staates" von „Psyche" auch wenig die Rede ist; wo dieser Ausdruck auftritt, denken wir von vornherein nicht an den Menschen als Schuster oder als Wächter, sondern an den Menschen als solchen.

Das bedeutet aber nicht, daß uns der Begriff des Individuums verloren ginge; im Gegenteil: es muß gegenüber allen pantheistischen Allbeseelungsdeutungen ein für allemal betont werden, daß die platonische Seele nicht anders zu denken ist, als wie die Seele des Individuums. Seele heißt von vornherein individuelle Seele. Die Seele schafft das Individuum; sie schafft den Menschen, wie wir einfacher und klarer sagen wollen. Und wie es nicht Einzelmenschen, Doppelmenschen und Gesamtmenschen gibt, sondern nur Menschen, so gibt es nur die eine Seele, „die Seele als solche" (Phaed.). Nicht darin liegt das Anfechtbare in der Lehre des Staates, daß sie das Individuum in seiner Eigenart berücksichtigt,

sondern darin, daß ihm seine tiefste Wesenheit in Frage gestellt wird [1]).

Ueber eines sind wir uns schon klar geworden: Staat und Seele sind nicht zwei getrennte Problemkreise, noch ist der Staat genau genommen bloß ein Gleichnis der Seele. Es handelt sich vielmehr hier wie dort um das eine Seelenproblem, nur daß es sich am Staate in seiner vollen extensiven Größe vor unsern Augen entfaltet, daß es dargestellt wird in dem ganzen Reichtum seines Gehaltes, in der ganzen Tragweite seiner Lösungen. Wenn wir im Begriffe sind, unsern Blick nunmehr der intensiven Tiefe des Seelenbegriffs zuzuwenden, dann bedeutet das also nicht den Uebertritt in ein neues Problemgebiet. Von derselben Seele ist hier wie dort die Rede. Von dem Schauplatz ihres Wirkens in der Gemeinschaft, von ihrer Zerklüftung und ihrem sittlichen Kampfe um Sein oder Nichtsein wird sich unsere Betrachtung zurückziehen, um sich zu sammeln auf jene Tiefe des platonischen Seelenproblems, die weit zurückliegt hinter der Mannigfaltigkeit des Lebens, die unberührt und geborgen ist vor den Wechselfällen der täglichen Geschicke. Alle Differenzierung des Lebens scheint in dieser Sphäre wesenlos zu werden; die Mehrheit der Tugenden und der Seelenvermögen tritt zurück gegenüber dem einen Gedanken der Seele. In großen, einfachen, wesentlichen Zügen muß sich hier das Bild der Seele zeichnen lassen, derselben Seele wie dort, aber gesehen in der stillen Konzentration einer auf ihr ewiges Wesen gerichteten Philosophie.

„Jede menschliche Seele hat ihrem Wesen nach das Seiende geschaut (Phaedr. 249 e) [2]). Das ist die zentrale Wahrheit,

1) Vgl. Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Bgr. S. 111 ff. Wir erinnern an jenen allgemein abgelehnten Versuch einer grundsätzlichen Bestreitung des Individuellen bei Platon.

2) Daß wir beim Eintreten auf unser zentrales Thema, die unsterbliche Seele bei Platon, von Phaedrus ausgehen, hat nicht etwa darin seinen Grund, daß wir ihm zeitliche Priorität vor Phaedo zuschreiben würden. Ohne das literarische Phaedrusproblem in seiner ganzen Breite aufrollen zu wollen, bekennen wir uns zu der Ansicht, daß eine Priorität vor allem der Rede über Eros und Seele vor der Seelenlehre des Phaedo geradezu undenkbar erscheint. — Wir stellen hier kurz eine Anzahl Momente zusammen, die uns für einen spätern Ansatz wesentlich

die dem platonischen Seelenbegriff sein scharf umrissenes Gepräge gibt. Die Seele ist die das Sein erkennende Seele. In

sind. 1. Die entscheidende Rede des Sokrates über den Eros, insbesondere was dieses Thema im engern Sinne angeht, setzt die gereifte platonische Ethik voraus, wie sie zum mindesten auf der Höhe des „Gastmahls" erkennbar wird. Ein unmittelbarer Uebergang vom ethischen Rigorismus des Gorgias zum weiten Ausblick der Eroslehre erscheint uns als eine zu starke Belastung der frühern Epoche; noch weniger darf ein Philosophem von diesem Gewicht dem Jünglingsalter zugemutet werden (Schleiermacher; Immisch, N. Jahrbb. 1899). 2. Im Phaedo wird das Problem von Seele und Unsterblichkeit in lebendigem Schaffen aus der praktischen und theoretischen Problematik ihrer Begriffe herausgearbeitet. Phaedrus dagegen redet von der Seele in der sublimen Sprache metaphysischer und dichterischer Verklärung. Der philosophische Gehalt dieses „Mythus" ist nicht zu unterschätzen; er bewegt sich aber vorzüglich in schwebenden Abstraktionen, die mehr dem Tiefsinn der Spätzeit, als der sokratischen Dialektik nahe stehen. (Man denke etwa an den Satz, daß „alle Seele über alles Unbeseelte waltet". 246 b.) Die Seelenlehre des Phaedrus steht auf der abgeklärten Höhe philosophischen Schaffens, das seinen Kampf durchgekämpft und seines Schauens sicher geworden ist. Indem sich der Blick in die überhimmlische Welt öffnet, indem mit der Eindringlichkeit und Schönheit jener Rede das wahre Sein der Seele uns offenbart wird, befestigt sich vor allem das Bewußtsein der unendlichen Dimensionen, in denen sich das Seelenproblem bewegt. Denn in kosmischen und überkosmischen Fernen ist die Heimat der Seele nicht minder wie im sittlichen Kampffelde des Staates. Allein erst von dem errungenen Standort der gereiften Erkenntnis aus ist diese gleichsam rückblickende Befestigung der zentralen Wahrheiten von Seele und Leben denkbar. Erst hier können wir es uns erklären, daß sich der Philosoph mit so wenig Vorbehalt des Mythus und der Dichtersprache bedient. Was uns in der direkten Verfolgung der sokratischen Linie zum Anstoß werden müßte, darf auf erreichter Höhe als willkommener Ruhepunkt und Ausblick erkannt werden. So können wir uns zwar die kraftvolle, der innersten Problematik entspringende Dialektik des Phaedo als eine Weiterverfolgung der orphischen Ansätze des Gorgias denken; jene weltferne Ueberschau des Phaedrus aber müssen wir einer Feierstunde vollendeter Entwicklung zuweisen. 4. Es scheint uns das wenig scharfe Hervortreten der theoretischen Grundlagen in dieser Schrift noch kein zureichender Grund zu sein, sie der Frühzeit zuzuweisen (Natorp, Herm. 35 u. a.). Platonische Art ist es nicht, den gewonnenen Standpunkt allenthalben hervorblicken zu lassen. Wäre übrigens die Ideenlehre nicht die wesentliche Voraussetzung dieser Seelendichtung, so erschiene sie in der Tat für den Philosophen Platon kaum verständlich; denn einzig die Ideenlehre verankert sie in der platonischen Philosophie. Und wie sie in der Tat ganz einfach vorausgesetzt wird, so scheint auch ihr seelisches Korrelat, die Wiedererinnerung mit diesem Denken bereits aufs Innigste verwachsen zu sein (249 c). 5. Es bedarf ferner kaum des Hinweises, daß der begriffliche Apparat, mit dem der

dieser Bestimmung tritt die Psyche aus dem Bannkreis animistischer Vorstellungen heraus, in ihr erhebt sie sich auch über den Tiefsinn mythisch-spekulativer Betrachtung. Die Beziehung der Seele auf das Sein, die durch die Erkenntnis stattfindet, macht ihren Begriff zum philosophischen Begriffe im Vollsinn des Wortes; in ihr vollzieht sich jene innerlich unlösbare Verknüpfung des Seelenbegriffs mit der Ideenlehre, auf die wir schon einleitend als auf die grundlegende Wahrheit der pla-

---

hier geführte Unsterblichkeitsbeweis arbeitet, sowie die Durchführung dieser Gedankenreihe, erst in den „Gesetzen“ (Buch 10) wieder aufgenommen wird. Wie sollten wir uns eine Spekulation über das ἀεικίνητον, die ἀρχή, die ξωή, das γιγνόμενον, über οὐρανος und γένεσις schon in der Fortsetzung des Gorgias erklären können? Zumal wenn es uns wahrscheinlich werden sollte, daß der Begriff der seelischen κίνησις nicht ohne Zusammenhang mit dem in der spätern Periode entwickelten Problem der Dialektik ist. Die hier entfaltete kosmische Phantasie, die in viel engerer Beziehung zum philosophischen Gehalte steht, als etwa diejenige des Phaedo zu dessen Seelenlehre (109 a ff.), weist voraus auf die Weltlehre des Timaeus. Der Kosmos in seiner Totalität ist in den Blickpunkt des philosophischen Gedankens gerückt; der οὐρανός ist die Begrenzung der diesseitigen, d. h. der sinnlich-wirklichen Welt. In ihm vollziehen sich die für die späte Kosmologie so wichtigen περίοδοι und περιφοραί der Seele. Das spekulative Interesse an der Zahl erinnert an denselben Zusammenhang (249 a), insbesondere in ihrer Anwendung auf die unendliche Zeit (vgl. auch 246 d). Spätplatonisch ist auch der Begriff des ἀθάνατον ξῷον, bestehend aus Leib und Seele (246 d), in welchem das Prinzip der Weltbeseelung antizipiert wird. Ob endlich das „Geschlecht der seligen Götter“ hier einzig der mythischen Dekoration dient, oder ob wir die Theologie des Phaedrus bereits im Lichte der in Timaeus und „Gesetzen“ entwickelten Anschauungen zu betrachten haben, ist keine unerlaubte Frage. 6. Es sei endlich angeführt das im Phaedrus hervortretende Prinzip der seelischen Differenzierung, das als Merkmal des stark psychologisch interessierten Lehrstadiums des Philosophen erwähnt werden darf. Dabei ist uns das Gleichnis vom Zwiegespann nicht wichtiger als die psychologische Orientierung, die Platon der Rhetorik in diesem Dialoge angedeihen läßt. Beides dürfen wir von der Psychologie des „Staates“ aus zu verstehen suchen. — Mit allen diesen längst geltend gemachten, teils auf der Hand liegenden Beziehungspunkten soll übrigens nur so viel zusammengefaßt sein, was unter dem Gesichtspunkt der Seelenlehre zur Frage der Stellung des Dialoges zu Phaedo zu bemerken ist — eine Frage, die übrigens von der Mehrzahl der Forscher in dem angedeuteten Sinne entschieden wird, die aber immerhin noch zur Diskussion steht. — Die Priorität des „Staates“ vor Phaedrus erscheint uns einleuchtend nachgewiesen und insbesondere im Hinblick auf die Seelenlehre überzeugend dargetan von v. Arnim, Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaedrus.

tonischen Psychologie hingewiesen haben. Die Seele nicht bloß als mythisches Phänomen, nicht nur als geistige Substanz, auch nicht als ein nur spekulativ gedachtes naturhaftes Lebensprinzip verstanden — alle diese Vorstellungsgruppen ragen ja in die platonische Welt hinein und sind ihr lebendig fortwirkender Untergrund —, die Seele als die erkennende Seele ist es vielmehr, die in entscheidender Weise der platonischen Anschauung den Charakter echter Philosophie und transzendentaler Tiefe verleiht. Nur diese ihre Bestimmung durch die Erkenntnis schafft uns die Möglichkeit, als Historiker der Philosophie festen Fuß zu fassen in der mythischen Vieldeutigkeit dieses ursprünglich religionsgeschichtlichen Stoffes. Der Begriff der Seele als des reinen, vom Sein aus gedachten Subjektes, bietet uns die feste gedankliche Grundlage, von der aus wir eine philosophische Deutung dieser Seelenlehre überhaupt erst wagen dürfen. Alle Ablösung des Seelenbegriffs von der Ideenlehre bedeutet Zerstörung seines philosophischen Gehaltes. Die Beziehung auf sie ist eben jene Grundlage unserer Nachforschung. Von ihr aus werden wir den eigenartigen Gehalt dieses Gedankenkreises in seiner Tiefe zu verstehen suchen; von ihr aus werden wir auch in dessen mythischen Elementen Umschau halten und uns fragen, wie weit in ihnen jener zentrale, wesensbestimmende Begriff der Seele seine Nachwirkungen zeigt.

Und diese Entdeckung der Seele ist ein Ereignis von so ungeheurer Wucht, eine Geistestat von so befreiender Klarheit und Ueberzeugungskraft, von so entscheidender Sieghaftigkeit und tiefer Wahrheitserkenntnis, daß sie in jenem berühmten Dokumente die Bahn strenger Gedankenfügung verläßt, um sich zur dichterischen Feier der erschauten Wahrheit zu erheben. Nur mythischer Ueberschwang scheint hier das Wesen der so begriffenen Seele gebührend verherrlichen zu können; Raum und Zeit mit ihren unendlichen Weiten müssen dem Gedanken zu Hilfe kommen, um ihre jetzt erfaßte Freiheit von der Erdenwelt, um ihre Unendlichkeit in der Idee darzustellen (Phaedr. 246 a ff). Die Welt des ewigen Seins ist ihre wahre Heimat, der überhimmlische Raum der unsinnlichen, unberührbaren Wahr-

heit, zu schauen nur dem Lenker in der Seele, erkennbar nur der wahren Erkenntnis. In solchem Wissen findet das Denken Gottes wie das der Seele seine Nahrung; von Zeit zu Zeit freut sie sich dieses Schauens und gedeiht in dieser Betrachtung (247 d). Denn es ist ihr ureigenstes Wesen, aus dem sie hier Nahrung und Erquickung schöpft. Gerechtigkeit an sich, Besonnenheit an sich, Wissen an sich, ohne Werden und Vergehen, nicht in der trüben Zerteilung menschlichen Wissens auf ein begriffsloses irdisches Sein gerichtet, sondern in der Beziehung auf das, was in Wahrheit ist — das ist ihre Schau, aus der sie Stärkung gewinnt für ihre Fahrt im Innern des Raumes (247 e); diese Ausblicke in die Ewigkeit werden sie aufrecht erhalten in den Fährlichkeiten und Nöten erdbeschwerten Daseins. — Die Kraft, die der Seele aus jener reinen Sphäre zuteil wird, wirkt hebend und helfend in die materielle Welt ein. Denn aus dem betrachtenden Verhalten der Seele erwächst notwendig eine praktische Auswirkung in die Dinglichkeit. Alle Seele trägt Sorge für alles Unseelische; sie durchwaltet die ganze Welt (246 b c). Ihrer Schwinge ist die Kraft zu eigen, das Schwere emporzuheben, und dort zu wohnen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Die Seele verbindet die Welt der Körper mit dem Göttlichen; das Göttliche aber, aus dem der seelischen Schwinge die Kräfte zuströmen, ist schön, weise und gut. Darum ist Wahrheit das Wesen der Seele; sie ist ihr Lebenselement, ohne das sie verderben muß (246 d).

Ob in Worten und Handlungen Trug und Täuschung stattfinden darf, darüber läßt sich in gewissen Fällen reden. Götter freilich bedürfen der Notlüge nicht; ihre Selbstherrlichkeit und Vollkommenheit bewährt sich darin, daß bei ihnen Wesen, Wort und Handeln einfach und wahr ist (Polit. 382 c). Aber aus menschlicher Unzulänglichkeit erwächst der „freiwillige Trug", der mit Bewußtsein geschieht und im äußeren Gebaren, im Verkehr mit den Mitmenschen zutage treten kann (535 e). Mit ihm wird es verschiedene Bewandtnis haben; verkrüppelt indessen in ihrer Art, sich zur Wahrheit zu stellen ist diejenige Seele, die sich zwar erregt über die offenkundige Lüge, die unfreiwillige Täuschung der Unwissenheit aber mit Gleich-

mut erträgt, wenn sie in ihr betroffen wird. Denn wer absichtlich täuscht, der kennt die Wahrheit und bewahrt sie in seiner Seele, auch wenn er sie nach außen verleugnet; wer aber in ungewolltem Truge befangen ist, erst der ist in wahrhaft bedauerlichem Zustande [1]).

Die Täuschung in Worten ist nicht ungemischter Trug; denn Worte sind nur Nachahmungen und Schattenbilder seelischen Verhaltens (382 b). Ihr gegenüber gibt es aber einen wahrhaftigen Trug, den Götter und Menschen hassen, weil er es ist, der wirkliche Verderbnis bringt (382 a). Und Götter und Menschen hassen diesen Trug, weil er dem Wesenhaftesten in uns inne wohnt und sich auf das Wesenhafteste bezieht. Dort aber will Niemand betrogen sein. Dieses Wesenhafte ist nichts anderes als die Seele; das, worauf sie sich richtet, ist das Seiende (382 b). Niemand will an seiner Seele Schaden leiden, indem er sich in ihr über das Seiende täuscht und in diesem seinem innersten Wesen Trug und Unwissenheit birgt. Unwissenheit, die in der Seele stattfindet, muß als der wahrhafte Trug bezeichnet werden; Furcht und Haß wird ihr zuteil. Denn sie ist die eigentliche Zerstörerin des Menschen, sie ist es, die nicht an der Oberfläche verharrt, sondern ihn selbst in seinem heiligsten Innern ergreift.

In diesen Gedanken offenbart sich der unvergleichliche Nachdruck, mit dem nach platonischer Lebensanschauung der Begriff der Seele zu seiner Tiefe und Klarheit geführt wird. Und doch bedarf es helfender Hinweise, um diese Betrachtungsweise in ihrer Eigenart unserm anders gerichteten Denken zugänglich zu machen. Der Einwand liegt nahe, daß aus den Worten Platons eine unerträglich einseitige Verherrlichung des theoretischen Verhaltens der Seele spricht. Sollte das wirklich unser Wesenhaftes, unsere Seele sein, was sich bloß durch Freiheit vom Truge auszeichnet? Suchen wir doch die Seele vielmehr eher im innersten Erleben des Göttlichen, in der reinen Unmittelbarkeit der Lebensbewegung; und diesem seelischen Geschehen gegenüber muß der Gedanke zum Schattenbilde verblassen.

1) Vgl. die Problemstellung des Hippias minor.

Demgegenüber stellen wir die platonische Auffassung folgendermaßen fest: Die Seele entgeht jenem wesenhaften Trug, indem sie am wahrhaft Seienden festhält. Im wahrhaft Seienden aber sind mitenthalten die Urbilder des Schönen, Guten und Gerechten. Der Hinblick auf sie verleiht der Seele die Kraft, sich über das Irdische zum Göttlichen zu erheben; aus diesem Schauen entspringt der gute Wille, der zur sittlichen Gestaltung leitet. Schauen und Wollen in der Seele sind Eines; aus dem Erkennen des Guten quillt die Schöpferkraft des seelischen Wirkens. Erkenntnis und Sittlichkeit entspringen der gleichen Quelle; sie wurzeln in der Ideenwelt. Im Sinne platonischer Lehre denkt, wer Sittlichkeit durch die Idee geleitet sein läßt. Der Betrug in der Seele bedeutet die Verfälschung des theoretischen Urteils, wie vor allem auch des praktischen Denkens der ethischen Zwecksetzung. Wille kann nicht abgelöst werden von der Idee; er ist gedacht nur als bewußter Wille (vgl. Polit. 437 c). Er ist sich des Guten als der Idee praktischer Gesetzmäßigkeit bewußt; ohne dieses Bewußtsein ist er überhaupt nicht Wille. Das zeigt uns Gorgias, wo das Wollen dem Handeln nach dem Scheine gegenübergestellt wird (466 e ff.). Wollen ist im Grunde nur das gute Wollen; denn was nicht auf Erkenntnis des Guten beruht, ist Willkür und Belieben, aber nicht Wille. Die Seele, die den Zusammenhang mit der Idee verloren hat, ist also damit auch des freien Willens verlustig gegangen. Ihr verfinstertes Wesen liegt dann in einem Zustand der Unfreiwilligkeit. Unfreiwillig ist der Trug, mit dem sie behaftet ist; unfreiwillig notwendigerweise das Unrecht, das dem Truge entspringt. „Keiner tut freiwillig Unrecht", lautet der fundamentale Satz sokratisch-platonischer Ethik. Denn Unrechttun bedeutet an sich Verlust des freien Willens, ja des Willens überhaupt, weil es die Hingabe an bedingte Zwecke in sich schließt. Freiheit heißt Handeln im Hinblick auf die Idee; Unfreiheit ist Befangensein in der Unwissenheit über das wahrhaft Seiende. Wille heißt nicht ein aufs Geratewohl dahin und dorthin gerichtetes Streben, sondern nur dasjenige, das den objektiven, einheitlichen Sinn seines Tuns gefunden hat. Kein Erkennen gibt es ohne Be-

ziehung auf das ewig Seiende; aber noch eingreifender ist die platonische Wahrheit, daß es auch kein Wollen gibt ohne Aufblick zu den unvergänglichen Zielen. „Keiner tut freiwillig Unrecht“ — denn täte er es freiwillig, so würde er ja bewußt das Uebel wählen. Das ist aber nicht denkbar. Tut einer Unrecht, so geschieht es in Verdunkelung seiner sittlichen Erkenntnis; durch sie wird die Seele des Willens, der Freiheit beraubt. So ist denn die Seele der Ort, wo die Freiheit ihre Stätte haben soll, eine Freiheit, die auf theoretischem und praktischem Felde im Wirklichwerden der Idee zutage tritt; sie ist der Schauplatz, wo sich die ewige Welt in der unvergänglichen offenbart. Darum ist sie das Heiligtum der Wahrheit; wenn dort Unwahrheit herrscht, dann ist die tiefste Quelle verschüttet. Denn aus der Wahrheit, die in der Seele liegt, fließt nicht nur Wissen, sondern Tugend und Gerechtigkeit [1]).

Wenn es sich für die Seele um das Gute handelt, dann ist kein moralisches Scheinwesen mehr möglich; dort verschwindet der Gegensatz von äußerem Gebahren und innerer Wirklichkeit (Polit. 505 d ff.). Alle suchen das Gute als ein Seiendes und nicht als ein Scheinhaftes; hier verachtet ein jeder den Schein. Es gibt eine letzte Einheit, in der sich alle Menschen zusammenfinden, auch wenn sie sonst in einer bunten Trugwelt befangen sind. In allen ist ein Ort, wo die sittliche Idee nur in ihrer wesenhaften Wirklichkeit gilt, nicht aber als Widerschein der Moral anderer Menschen. Dieser Ort ist die Seele in ihrer tiefsten Wesenheit; „eine jede Seele strebt dem Guten nach und tut um seinetwillen alles; sie hat eine Ahnung, daß es etwas sei, ist aber doch ungewiß und vermag es nicht richtig zu erfassen in seinem Sein, noch eine bleibende Ueberzeugung davon zu haben wie von den andern Dingen; deswegen verfehlt sie auch das andere, wenn etwas von Wert war.“ Es gibt eine unzerstörliche Wahrheitserkenntnis in der Seele, eine ewige Unruhe in ihr, die über alle unwahren, scheinhaften

1) Vgl. Apol. 26 a, Prot. 345 d, 352 c ff, 358 c, d, Polit. 412 e (freiwillig scheidet die falsche, unfreiwillig die wahre δόξα aus dem Bewußtsein), Phil. 22 b, Soph. 228 c, 230 a, u. a. m. Diese zentrale Einsicht wird festgehalten bis in die Spätzeit (Tim. 86 e, Nom. 731 c, 860 d). — Vgl. Men. 77 d ff.; Symp. 205 a.

Gedankenbildungen und Ueberzeugungen, alle vorzeitigen Abschlüsse hinausdrängt und Wertvolles und Nichtiges in Bewegung hält. Und die Seele ist eben dadurch ausgezeichnet, daß sie Trägerin dieses innersten Lebens, dieser wirklich werdenden Idee ist.

Das Leben ist die eigentümliche Leistung, das besondere Werk der Seele, das durch nichts anderes als durch sie geschehen kann (353 d). Ihr Werk ist aber gleichzeitig Fürsorge tragen, Herrschen, Rathalten und derartiges — ein Hinweis, daß „Leben" im platonischen Zusammenhange sich nicht ins Gestaltlose verliert, sondern mit der vollen Auswirkung der Seele in der sittlichen Welt innig verbunden ist. Leben in diesem umfassenden Sinn ist also das Kennzeichen der Seele; es ist diejenige Wirkung, die ihr eigen ist, das „Ihrige" — hier freilich nicht bloß im Sinne des Berufes, sondern im Vollsinn der Berufung verstanden. Und wie irgendeinem menschlichen Organ, so kommt der Seele ein besonderer Vorzug zu, durch den sie befähigt wird, ihre Leistung zu vollbringen. Es ist dies wiederum der „eigene" Vorzug, also derjenige, der die Seele vor allem andern auszeichnet — ein Eigentum hier nicht individueller Gruppen, sondern der Seele als solcher. Dieser Vorzug der Seele ist die Gerechtigkeit (353 e). Die gerechte Seele, der gerechte Mann wird die Vollendung in der Fähigkeit zu leben erreichen; ihm ist Seligkeit und Eudaimonie beschieden.

Was Gerechtigkeit für eine Wirkung hat, wenn sie mit ihrem eigenen Wesen wirkt, indem sie der Seele des Menschen innewohnt und doch vor Göttern und Menschen verborgen ist (366 e) — das möchte der Mitunterredner im „Staate" wissen. Denn seelisch ist sie eben in dieser Freiheit von fremder Bewertung, wenn sie völlig in sich selbst beruht und in ihrer eigenen Wahrheit lebt. An diesem ihrem eigenen Wesen soll sich erweisen lassen, ob Gerechtigkeit das größte Gut ist, das die Seele in sich trägt; wenn sie selbst so für sich nach ihrem eigenen Gesetz auf den Menschen einwirkt, dann wird sich zeigen, ob sie ihm zum Schaden oder zur Förderung gereicht. Und die platonische Antwort ist deutlich genug. Für uns ist

es in diesem Zusammenhange wichtig, darauf hinzuweisen, daß mit der Läuterung der ethischen Begriffe mehr und mehr auch die Seele ihren eindeutigen Sinn gewinnt. Um das erzieherische Interesse an der Seele drehte es sich schon in den ethischen Dialogen der Frühzeit (Apol. 29 e, 30 b, Lach. 185 e, Prot. 313 a ff.). Auf die Seele ist die echte auf Wissen begründete Kunst gerichtet (Gorg. 464 b, 501 b), auch die der Leibespflege dienenden Künste sollen sich der seelischen Richtlinie unterordnen (465 d). Durch dieses Wissen gewinnt sie ihre eigentümliche Gesetzmäßigkeit und Ordnung; es ist die Seele, die im Guten ihre ihr angemessene Vollkommenheit erringt (506 d, e). Seele ist das subjektive Korrelat zu Wahrheit und Gerechtigkeit, wie andererseits deren Verkehrung ins Gegenteil unmittelbar die Seele in Mitleidenschaft zieht. Wie Gerechtigkeit der eigentümlich menschliche Vorzug ist, ohne den die Menschlichkeit als solche geschädigt wird (Polit. 335 c), so ist Ungerechtigkeit, Unwissenheit, Feigheit die Verderbtheit, die der Seele innewohnt (Gorg. 477 b, c). Im Erwerbsleben, in der körperlichen Ausbildung gibt es bestimmte, eigentümliche Uebel; die moralische Minderwertigkeit aber ist darum die schlimmste Verderbtheit von allen, weil sie das eigentümliche Uebel der Seele ist (vgl. Crit. 47 d, Soph. 228 b). Und in der gerechten Strafe liegt darum eine wahrhafte Förderung, weil durch sie die Seele besser wird (Gorg. 477 a). Wie es also einen eigentümlichen Vorzug der Seele gibt, so gibt es ein ihr angeborenes, genau ihrem Wesen entsprechendes Uebel, das sie in ihrem wesentlichen Charakter schädigt und schlecht macht: Ungerechtigkeit und was in ihrem Gefolge ist (Polit. 609 a ff.). Denn wenn einer tut, was ihm beliebt, ohne sich zu befreien von Verderbtheit und Ungerechtigkeit, ohne Gerechtigkeit und Tugend sich zu erringen, dann wird das Wesen gerade dessen, womit wir l e b e n, zerrüttet und zerstört (455 a, b [1]). Es bedarf nicht des Hinweises auf die Grundgedanken des Phaedo, um zu zeigen, daß auf dem Begriff der Seele bei Platon das ganze Pathos der Ideenlehre ruht. Es ist der vorläufige Eindruck einer ethischen Klärung und Verstärkung dieses Begriffes,

1) Vgl. Hipp. min. 375 e: Die Gerechtigkeit als δύναμις τῆς ψυχῆς.

unter dem wir auf Grund der angeführten Worte des Philosophen stehen. Er soll uns dazu anleiten, die weitergreifende Untersuchung nicht etwa unter dem Gesichtspunkt metaphysisch-spekulativer Fragestellungen zu unternehmen, sei es etwa nach der Stellung der Seele im Kosmos oder nach ihrem Verhältnis zum Körper. Wie wir bis jetzt von ihr die schlichte und doch durchschlagende Erkenntnis gewonnen haben, daß Gerechtigkeit und Wahrheit ihre unverrückbaren Leitsterne nicht nur, sondern ihre wesensbestimmenden Ideen sind, so wird auch fernerhin unsere nachforschende und nachgestaltende Arbeit geleitet sein von der einen richtunggebenden Korrelation: die Seele und die Idee. Alle andern Beziehungen mögen voll tiefsinnigen Gehaltes sein. Sie können aber nur von dieser einen aus erkannt werden; denn sie ist der Seele wesentlich[1]).

2. Die Seele und der Körper.

Die Welt der Ideen ist ewig und unveränderlich; die Gottheit verwandelt sich nicht (Polit. 380 d ff.). Und die Menschen bedürfen der unwandelbaren göttlichen Wesenheit; sie ist ihr Halt und ihre Hoffnung in den Relativitäten des menschlichen Daseins. Darum darf es den Dichtern und Mythenerzählern nicht anheimgestellt werden, auch die Gottheit in die Wirrnisse des Menschenlebens hineinzuziehen. Gegen das Auftreten der Götter in Menschengestalt zum Zwecke eines Eingreifens in menschliche Schicksale richtet sich der sittliche Protest des Philosophen. Es müssen noch irgendwo ewige, unverrückbare Gestirne über der Menschheit leuchten; es muß eine Welt ohne Trug und Wandel geben. Ein Heraustreten aus seiner Idee darf für das Göttliche nicht denkbar sein; in der Ideenwelt herrscht die Ruhe der Vollendung.

Und wie sollte das Göttliche durch Verwandlung nicht herabgewürdigt werden? Was sich wandelt, wendet sich entweder zum Bessern oder zum Schlimmern. Die Gottheit könnte sich aber nur mehr zum Schlimmern wenden; denn sie ist ja der Schönheit und Tugend nicht bedürftig (381 c, 382 e). Un-

1) Vgl. auch Preis und Wertschätzung der Seele Nom. 726 a ff. Sie ist πάντων τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς θειότατον, οἰκειότατον ὄν.

möglich ist für sie auch nur das Wollen einer Wandlung. Indem der Gott die Vollkommenheit in sich trägt, wird er notwendig verharren in seiner Gestalt; Ewigkeit und Einfachheit ist sein Wesen.

Anders in der Sphäre menschlichen Lebens und Schaffens. Dort waltet das gottmenschliche Wesen des Eros, der die Unendlichkeit des Strebens verkörpert. Wandlung und Bewegung sind daher das Kennzeichen irdischer Verhältnisse; ob zum Guten oder zum Bösen gerichtet, bekunden sie die Ewigkeit des Begehrens. Aber gerade für die Richtung auf die Vollkommenheit oder auf das Verkehrte gibt es bei den menschlichen Dingen ein Unterscheidungsmerkmal. Wenn etwas aus seiner Gestalt heraustritt, dann erfährt es diesen Wandel entweder von sich selbst oder von einem andern. Und diese doppelte Art der Veränderung ist entscheidend für die Beurteilung der Vollkommenheit eines Geschöpfes oder eines Dinges. Was in guter Verfassung ist, sei es durch Natur oder Kunst geschaffen, erlaubt keinen von außen bewirkten Wandel (381 b). Was menschliche Technik zusammengefügt hat, was durch natürliches Wachstum geworden ist, das genießt Vollkommenheit, Gesundheit und Stärke dann, wenn es das immanente Gesetz seines Daseins und Werdens behaupten kann gegen Einwirkungen, die der schöpferischen Idee, durch die seine Entstehung getragen wurde, ferne liegen. Auch die Seele gehört in bestimmtem Sinne dem Reiche des Wandelbaren an. Aber gerade an ihr wird sich zeigen, wie diese Unterscheidung innerer und äußerer Wirkung zum Ausgangspunkt wichtigster und tiefster Gedankenreihen dient. Die eigentümliche Vollkommenheit der Seele ist ihre Tapferkeit und Einsicht. Je mehr diese ihr zu eigen sind, desto weniger wird sie ein äußeres Erlebnis zerrütten und verändern (381 a). Mit diesem Gesichtspunkt des Gegensatzes von Innen und Außen beginnt sich ein zentraler Einblick in das Wesen der Seele zu eröffnen. Seine Fassung ist freilich noch wenig deutlich und Mißverständnissen ausgesetzt. Und doch ist ein neuer Schritt in der Präzisierung des gesuchten Begriffes vorbereitet. Die Seele hat ein Innen und Außen; ihre Bewegung entquillt entweder ihrem eigenen

Wesen, oder sie wird ihr von außen, von einem Unseelischen zuteil. Und dieser Unterschied bedeutet gleichzeitig die tiefste Wertunterscheidung. Seelischer Provenienz ist die ethische Bestimmtheit, die theoretische Klarheit; unseelisch ist alles, was diesen geistigen Bestand zerstören will. Das läßt auf eine Tiefenrichtung der Seele schließen, die nur der Tiefe der Idee vergleichbar ist; denn es ist die Idee selbst, die aus dem Innern der Seele heraus Gestalt gewinnt. Aber es bedarf der strengen Beziehung auf die Erkenntnis, um die Korrelation von Innen und Außen für die Seelenlehre philosophisch fruchtbar werden zu lassen.

Diese Seelenlehre ist getragen vom Pathos der Idee. Und die Erhebung der Seele, die in der Ideenerkenntnis stattfindet, wird zu ihrem einzigartigen, unvergleichlich tiefen, alle Unendlichkeit in sich bergenden Erlebnis. Sie ist im Innersten ergriffen im Bewußtsein des Ewigkeitsgehaltes, den sie in jener Erkenntnis besitzt und nimmt mit dem Schauen des Unvergänglichen auch ihre eigene Tiefe wahr. Indem sie sich versenkt in die Unendlichkeit eines religiösen Erlebens der Idee, offenbart sich die Welt des Subjektes als ein unergründliches heiliges Geheimnis. Die Seele findet ihr Selbstbewußtsein; sie verliert sich scheinbar in ihren mystischen Urgründen. Es ist dies der Ort, wo das philosophische Denken Platons, das seine letzten Voraussetzungen in der Idee gefunden hat, im Enthusiasmus der Erkenntnis eintaucht in den Strom religiösen Lebens, der ihm aus der geschichtlichen Mitwelt entgegenflutet[1]).

Ein Blick auf die Geisteslage der Zeit stellt uns diese Beziehung her. Die Zersetzung aller objektiven Werte, die innere Haltlosigkeit der öffentlichen Verhältnisse, die ziellose Bewegtheit des athenischen Lebens drängt alles wahrheitsuchende Denken und Empfinden zurück in die Geborgenheit des Innenlebens. Dort soll sich der Ausblick in geheimnisvolle Welten eröffnen, die der irrenden Seele Ruhe verheißen. Ein Wiederaufleben inniger Religiosität ist die geschichtlich notwendige Antwort auf das unheimliche Treiben athenischer Aufklärungskultur. Die alten Parolen orphischer Mysterienweisheit be-

1) Vgl. Wundt, Griech. Ethik, S. 304 ff.

kommen einen neuen Klang; die Gedanken, die Interessen der Menschen sammeln sich mit neuer Inbrunst auf die Seele und ihr Schicksal. In der bangen Besorgnis um die Seele spiegelt sich die tiefe Unsicherheit wider, die sich des ganzen Lebens bemächtigt hat. Die Frage nach der Seele bedeutet die Frage nach der Erlösung von den Rätseln, von der Fragwürdigkeit des Daseins. Die Seele soll ihr eigenes Wesen wiederfinden; dazu muß sie sich von allem befreien, was ihr wesensfremd ist.

Die Forderung der Reinigung bezeichnet jetzt ihre Lebensaufgabe; sie besteht darin, der Seele zurückzugeben, was ihr eigentümlicher Gehalt ist, und sie zu läutern von den zerstörenden Einwirkungen des Außerseelischen. Und dieser Kampf um ihr Sein und Nichtsein spielt sich ab auf dem Hintergrunde einer transzendenten, ewigen Wesenheit seelischen Lebens; Ausblicke in die unendliche Zeit verleihen ihrem Schicksal während des irdischen Laufes die Bedeutung unerschöpflich tiefen Geschehens. Die Seele gründet sich in sich selber; sie erkämpft sich ihre Innenwelt und wehrt die feindlichen Mächte von außen ab. Sie will zurückkehren in ihr dionysisch-göttliches Wesen und muß sich ihren Weg bahnen durch die titanischen Gewalten der Körperwelt [1]).

Seele und Körper treten auseinander als feindselige Kräfte; dem seelischen Streben nach Vergöttlichung tritt hemmend die Erdenschwere körperlichen Daseins in den Weg. Die Seele findet ihr Innen und erkennt ihr Außen; nicht aus spekulativem Interesse, sondern aus sittlicher Spannung erwächst die Dualität der beiden Gegenpole Seele und Körper, ein Gegensatz, dem von vornherein der Wertcharakter des Göttlichen und Irdischen zu eigen ist [2]).

Es ist ein Merkmal der innigen Verwachsenheit des platonischen Denkens mit der ihm vorliegenden geschichtlichen Geisteslage, daß es diese in der Problematik des Daseins tief verankerte Lebensrichtung sich zu eigen macht und sie mit seinem

1) Vgl. Rohde, Psyche II, S. 121.

2) Vgl. Gorg. 465 d, wo noch die für den Körper richtunggebende Fähigkeit der Seele, also ihre positive Beziehung zu ihm, im Vordergrund steht. — Vgl. dagegen die Betonung des leiblich-seelischen Dualismus noch Nom. 828 d, 959 a.

Gehalte erfüllt. Auch die Philosophie wird jetzt eingetaucht in jene religiöse Sehnsucht nach Erlösung, auch in ihr hallt der leidenschaftliche Ruf wieder, die ewige Welt in der Seele zu ergreifen. Nur daß das stürmische religiöse Verlangen geläutert wird in der Reinheit des Gedankens; nur daß es die Klarheit seines Strebens in seiner Richtung auf die Idee findet. Auch der Philosoph nimmt die ernste Parole auf, die Seele vom Leibe zu befreien. Und das Pathos dieser orphischen Forderung der Reinigung ist durchdrungen von der gottgewirkten Begeisterung dessen, der an jenseitigen Welten Anteil hat. Aber es behauptet sich in dem religiösen Sturme, der die Seele ergriffen hat, philosophische Geistesart darin, daß sie, anstatt sich ihrer Wesenheit zu begeben, vielmehr ihr eigenes Wirkungsfeld durchströmen läßt von jenen Wellen, die dem Innersten entströmen. Im Jenseitsverlangen orphischer Religiosität erkennt der Philosoph der Ideenlehre das Sehnen seiner eigenen Seele wieder. Diejenige Deutung der Lebenslage, die er dort vorfindet, trifft zusammen mit seiner eigenen, in wachsender Klarheit durch die Ideenlehre bestimmten Lebensanschauung — ein Zusammentreffen, das nicht ohne grundsätzliche Bedeutung sein kann.

Die sterbliche Natur und der irdische Aufenthalt der Seele ist notwendigerweise dem Bösen verfallen (Theaet. 176 a). Und das Böse hat in seiner Beherrschung des Menschenlebens eine wohl befestigte Stellung; als dauerndes Widerspiel des Guten kann es nicht untergehen. Es ist das unverlierbare Merkmal des diesseitigen Daseins, daß es im Zeichen des Bösen steht. Ihr wandelt droben im Licht. Die Flucht in das jenseitige Reich ist die Parole, die aus dieser Lebensdeutung erwächst. Sie besteht darin, daß wir nach Kräften der Gottheit ähnlich werden (176 b, c). Und die sittliche Läuterung geschieht nicht ohne Denken und Einsicht. Die Rückkehr der Seele zu sich selbst, die sich in dieser Reinigung vollzieht, bedeutet gleichzeitig ihre Annäherung an die Gottheit. — Darin also bewahrt der Philosoph seine sokratische Eigenart, daß er nicht das Grundprinzip der Erkenntnis sich auflösen läßt in der Flut mystischen Erlebens. Sondern von eben dieser Bewegung wird

es mitgetragen und erhoben zu dem ihm eigentümlichen Ziele, dem Reiche ewiger Wahrheit. Das kathartische Werden der Seele bedeutet der orphischen Lebenslehre letztlich den praktischen Lebenskampf um die Behauptung des seelischen Eigenwertes. Dieser aber wird hier geklärt und vertieft durch seine innige Beziehung zum Ringen der Seele nach Erkenntnis. Theoretische und sittliche Vertiefung sind für die Läuterung der Seele gleich wesentlich; sie können für platonisches Denken nur in einer Einheit des Strebens beschlossen liegen.

So gewinnt der Gedanke der Reinigung erkenntnistheoretischen Sinn. Gereinigt muß auch die Erkenntnis werden von allen störenden Einwirkungen; in der theoretischen Läuterung der Seele vollzieht sich jetzt ihre Annäherung an das Göttliche. Was die Seele aber hindert in ihrem Emporstreben, wird wiederum gekennnzeichnet durch das feindliche Prinzip der Körperlichkeit, vertreten jetzt durch die verführende Macht der bunten Sinnenwelt. Die Sinne sind es, die die Seele in ihrem Erkennen beunruhigen und verwirren; durch sie wird sie im Gefängnis des Körpers festgehalten (Phaed. 82 e u. a). In schroffem Dualismus stehen sich scheinbar Denken und Empfinden gegenüber. Gesicht und Gehör bieten keine Wahrheit; getäuscht wird die Seele, wenn sie mittelst des Körpers zu erkennen sucht (65 b). Denn wer hätte je das Gute und Schöne mit Augen gesehen? (65 d). Wenn aber die Seele zum Erkennen den Körper beizieht, so wird sie von ihm weggezerrt von der Welt der Idee, so daß sie irrt und schwindelt und zerrüttet wird, berauscht von der Berührung mit der Sinnenwelt (79 c). Denn nicht in Krankheit und Armut liegt die verderbliche Wirkung von Sinnen und Begierden, sondern darin, daß sie der Seele eine falsche Klarheit und Wahrheit vorzaubern (83 c); ihr verführerisches Wesen beruht auf trügerischen Erleuchtungen, die die Seele nicht in die Tiefen der Wahrheit, sondern des Chaos einblicken lassen. Auf Wahrheit ist die Seele ursprünglich gerichtet; nur blendende Scheinwahrheit kann das Werk der Verderbnis gründlich vollbringen.

Der kathartische Prozeß soll die Seele ihrem eigenen Wesen zurückgeben. Das gewinnt nun die prägnante Bedeutung,

daß sie nach ihrem eigenen Gesetz sich entfalten soll. Ihr wesenhaftes Gesetz ist aber dasjenige reiner Erkenntnis. Indem sie sich vom Körper löst, möchte sie gerne „sie selbst für sich selbst" werden. Dieses ihr Selbst gewinnt sie in dem von den Sinnen ungestörten Denken. Wer rein mit dem Denken an etwas herantritt, der wird der Erkenntnis eines jeden Dinges am nächsten kommen (65 e). Indem er das sonnenhelle Denken an und für sich anwendet, wird er das sonnenhelle Wesen eines jeden Dinges an und für sich zu erjagen suchen (66 a). Wenn er je ein reines Wissen gewinnen wird, dann wird er mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen (66 e). Denn nur das Reine kann die Reinheit berühren (67 b). Der Seele der Lernfreudigen wird darum von der Philosophie anbefohlen, sich zu sich selbst zu sammeln und zurückzuziehen, niemandem zu vertrauen als sich selbst, was sie auch immer für sich selbst als ein an sich Seiendes denken mag. Gegenüber dem äußerlich Wahrgenommenen ist das, was sie selbst schaut ein Gedachtes und Unsichtbares. Was sie aber durch ein Fremdes als ein sich selbst Entfremdetes betrachtet, soll sie nicht für wahr halten (83 a, b).

Das Innen und Außen der Seele, weit entfernt der Ausdruck einer bloß substanziellen Beziehung zu sein, klärt sich jetzt ab durch die Beziehung zur Idee, die darin festgelegt ist. Im reinen Erkennen der Idee folgt die Seele einer ihr eigentümlichen Innenrichtung; das Denken der Idee, im Gegensatz zum körperlich bedingten Verhalten, ist die im eigentlichen Sinne seelische Haltung des Bewußtseins. Seelisch ist das, was an der Klarheit und Reinheit der Idee Anteil nimmt; aus dieser Anteilnahme heraus erwächst überhaupt erst der Begriff der Seele. Idee und Seele stehen zueinander in genauer Korrelation; das beweist die Uebereinstimmung der ihnen zuteil werdenden Prädikate. Die Reinheit der Idee wird ergriffen von dem zur Reinheit geläuterten Subjekte; Klarheit des Seienden entspricht der Klarheit des Denkens. An sich und für sich, also rein begrifflich ist die Idee gedacht; sie wird geschaut von der Seele als solcher, gedacht von dem reinen Denken. Das Objekt entkleidet sich in der platonischen Lehre des empirischen Charakters der Dinglichkeit und erhebt sich, wenn auch vielleicht

nicht überall in voller logischer Sicherheit, zur begrifflichen Klarheit und Reinheit der Wissenschaft. Das Subjekt begibt sich scheinbar des Reichtums sinnlich-körperlicher Eindrücke und stößt ihn von sich zurück, um sich zur Einheit seines Wesens zu erheben, die es in der Idee findet. Mit der begrifflichen Klärung der gegenständlichen Welt durch die Idee wächst auch die Klarheit ihres subjektiven Korrelatbegriffes, indem durch sie das Subjekt zur Seele wird.

Die Ideenlehre, wie sie im Phaedo vertreten wird, ist fühlbar genug von ausgesprochen religiösem Geiste durchweht. Religiös ist die Tendenz nach einer absoluten Setzung der geistigen Inhalte, die sich in der Verherrlichung der Idee als der Trägerin göttlicher Attribute kundgibt. Religiös ist der eigenartige seelische Nachdruck, der demzufolge auf der Idee ruht; versieht doch dieser Inbegriff des Ewigen und Guten die Stelle der „lösenden Gottheit", wie sie orphische Theologie lehrte. Religiös ist endlich die schroffe Kluft, die sich zwischen der absoluten Welt des Göttlichen und der unwertgeachteten Sphäre des Irdischen zu öffnen scheint. Und unter dem Einfluß dieses religiösen Radikalismus zum Absoluten droht die Erkenntnis, droht das Leben zerrissen zu werden in ein ideal-geistiges und ein körperlich minderwertiges seelisches Verhalten. Diese Polarität aber ist das ernste, wohlzuerwägende Problem, das in der oft geforderten Trennung des Körpers von der Seele liegt.

Und doch würde das einseitige Hervorheben dieses schroffen Dualismus mit seinen erkenntnistheoretischen Konsequenzen den Erkenntnisbegriff des Phaedo nicht vollständig kennzeichnen. Trotz aller radikalen Gegensätze führen die Beziehungen hinüber und herüber; das Pathos des Ueberweltlichen erweist sich als nicht unvereinbar mit dem schlichten Gedanken einer einheitlichen, begrifflich-begründeten Wissenschaft, die sich der sinnlichen Erfahrung keineswegs entschlägt. Denn von ihr ist sie ja doch auf den Plan gerufen worden. Phaedo ist scheinbar beherrscht von einer Metaphysik, die auch für das Erkenntnisproblem die absoluten Problemstellungen spezifisch-religiösen Denkens im Gefolge hat. Aber nichts destoweniger dringt eine wissenschaftlich verfeinerte Betrachtungsweise siegreich

durch, die im Stande ist, Sinnlichkeit und Denken sich wechselseitig durchdringen zu lassen. Der „Staat" vollends entwirft die Grundzüge einer Wissenschaft, die Sinnenwelt und Begriff in einer Einheit umfassen, die nur in der Wechselbeziehung dieser scheinbaren Gegenpole zu denken ist. Indem sich uns das Wesenhafte der Seele in ihrer Erkenntnis dargestellt hat, werden wir nicht umhin können, bei der differenzierten Charakteristik dieses ihres theoretischen Seins verweilend inne zu halten; denn ihr Erkenntnisweg ist ja ihr eigentlicher Schicksalsweg[1]).

3. Der Erkenntnisweg der Seele und die Idee des Guten.

Auch die Welt des Sichtbaren kommt in der platonischen Lehre zu Ehren. Während ihr im Phaedo wenigstens dem unmittelbaren Anscheine nach der Charakter metaphysischer Minderwertigkeit anhaftet, tritt sie im „Staat" zu unserm Staunen als ein eigentümliches Widerspiel zur gedachten Welt der Idee auf. Wir sind beinahe genötigt zu der Auffassung, daß sie uns nicht nur als ein Bild und Gleichnis dort begegnet, wo an ihr die höchste Idee des Guten in ihrer überlegenen Wesenheit anschaulich dargestellt wird (Polit. 507 b ff.). Eine Art von Gegenwelt scheint sich da aufzutun; das universale Reich des Lichtes kommt bei dem Philosophen der Ideenlehre nicht

1) Wir führen hier als Beispiel einer religiös-metaphysischen Charakteristik der platonischen Seele die zusammenfassenden Worte von Rohde, Psyche II, S. 280 an: „Völlig ernst ist es ihm mit der Grundanschauung von der Seele als einer selbständigen Substanz, die aus dem raumlosen Jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Welt eintritt in diesen Raum und diese Zeitlichkeit, mit dem Leibe nicht in organischem Zusammenhang, sondern nur in äußerlicher Verbindung steht, als immaterielles Geisteswesen inmitten der Flucht und Vergänglichkeit des Sinnlichen sich erhält, gleichwohl eine Trübung und Verdunkelung ihres reinen Lichtes in dieser Verbindung erfährt, von der sie aber sich reinigen soll und sich befreien kann, bis zu völligem Ausscheiden aus der Umklammerung des Stofflichen und Wahrnehmbaren." Es wird sich nun fragen, ob diese gemeinhin übernommene Bestimmung der Seele ein abschließendes Ergebnis bedeuten kann, oder ob eine von dieser Stufe der Erkenntnis aus erst einsetzende philosophische Bearbeitung des Stoffes ihm noch einige weitere Belehrungen abzugewinnen vermag.

minder zu seiner gebührenden Stellung. Ein unverkennbares tiefes Interesse wird dem Problem des Sehens zuteil; das Sehvermögen insbesondere zeichnet sich vor den andern aus durch die Vollkommenheit, die ihm der Schöpfer angedeihen ließ. Denn er hieß das Licht sein Helfer werden (507 e). Durch dieses ehrenvolle Band des Lichtes verbinden sich die Fähigkeiten des Schauens und des Geschautwerdens und lassen so erst das Auge wahrnehmen. Und Helios, der das Licht spendet, genießt hier die gebührende Verehrung (508 a). Er bewirkt Sehen und Gesehenwerden; wenn er leuchtet, dann zeigt sich, daß dem Auge reine Sehkraft inne wohnt. Und der Sonne ist die höchste Schöpferkraft zu eigen; denn auch Werden und Wachstum dessen, was geschaut wird, ist von ihr bewirkt (516 b). Das Auge aber freut sich seiner Sonnenhaftigkeit (508 b).

Die Welt des Lichtes erscheint neben dem Reiche des Gedankens nicht unselbständig und bedeutungslos. Nicht nur tritt das Sichtbare dem Denkbaren als Gegenstück zur Seite (509 d); nicht nur haben beide ihren eigenen Herrscher. Sie gleichen sich auch darin, daß sie beide wiederum in sich geteilt sind, und dies nach dem Gesichtspunkte der Deutlichkeit und Undeutlichkeit, also nach Kriterien der Wahrheitserkenntnis. Auch in der sichtbaren Welt erfolgt also noch einmal eine Abstufung vom Wesenhaften zum Scheine; den sinnlich erfaßbaren Gegenständen stehen ihre scheinhaften Abbilder in Schatten und Spiegelung gegenüber. Auch das Sichtbare ist also offenbar eines eigentümlichen Wahrheitsgehaltes fähig; sein besseres Teilstück entspricht ja kraft dieses Gehaltes dem obern Teile der intelligiblen Gegenwelt, also dem Gedachten im reinsten Sinne des Wortes. — Am Probleme des Sehens und Sichtbarwerdens wird die Idee des Guten, der geheimnisvolle und erhabene Schlußstein dieser Lehre, andeutungsweise kenntlich gemacht. Der Weg der Seele aus dem Dunkel zum Lichte ist Gleichnis für ihren Aufstieg aus der geistigen Finsternis zur Höhe der Idee. Es ist die Herrlichkeit des Lichtes, durch die auf jene Unvergleichbarkeit der tiefsten Idee hingedeutet wird. Wie in jener Vierteilung (509 d ff.) eine Art Koordination der

gedachten und der geschauten Welt theoretisch festgelegt wird, so zieht sich dieser vollbrachte Schnitt, diese Parallelisierung durch die ganze Darstellung des Aufstiegs der Seele und ihrer wissenschaftlichen Entfaltung. Auf dem Wege zum Licht finden sich jene Stufen der Wahrheitserkenntnis, die der verdunkelte Sinn im Hinblick auf die Geschöpfe, im Aufblick zu den Gestirnen tastend zu gewinnen sucht, weil er sich nur langsam an die Helle gewöhnt (516 a, b, 532 a, b); aber unvergleichlich mit den hellsten Gegenständen ist die Quelle des Lichtes selber, auf die sich nur zögernd zuletzt die Blicke zu richten wagen. Das ist Gleichnis für die Entfaltung der Seele zur Erkenntnis des Guten. Und doch bedeutet die berühmte Darstellung mehr als bloße Symbolik. Zu sehr stellt sich das Reich der Sonne als eine eigentümliche Wirklichkeit mit besondern, tiefen Problemen und Beziehungen, mit eigenen Abstufungen des Wahrheitswertes neben das Reich der reinen Idee. Und daß sogar innerhalb des Höhlengleichnisses die Welt des Lichtes nicht ausschließlich als Gleichnis gewertet wird, erkennen wir daran, daß sie ausdrücklich in kausale Beziehung zur Idee des Guten gesetzt wird: Wie diese Idee im Intelligiblen selbst Herrin ist und Wahrheit und Vernunft zu schaffen vermag, so bringt sie im Sichtbaren das Licht und seinen Herrn hervor (517 c); Helios ist der Sprößling des Guten, den es sich selbst entsprechend gezeugt hat (508 b). Beide Welten werden hier einbezogen in einen einzigen, tiefen Zusammenhang; das Bild scheint gleichzeitig Wahrheit in sich zu bergen, die aufgenommen werden kann in den Gedanken des abgebildeten Wahren. Gleichnis liegt uns vor, aber nicht in dem Sinne, daß es in ausschließlicher Weise dem Verglichenen dient; über den reinen Gleichniswert hinaus gewinnt das Bild eine Eigenbedeutung, die Ausblicke in unerforschte Tiefe eröffnet. Um die Richtung unserer Gedanken anzudeuten, dürfen wir nur an den ursprünglichen, sprachlichen Sinn von „Idee“ und „Eidos“ erinnern; wir brauchen nur dessen zu gedenken, daß die Idee im platonischen Sprachgebrauche nicht minder „geschaut“ wie gedacht wird. Ohne die Ideenlehre einer kritisch ungeklärten Intuition verfallen zu lassen, werden wir von ihrem Lehrer selbst darauf

hingeführt, daß an dieser Stelle auch für reinen Idealismus noch unausgeschöpfte Probleme liegen. Gerade streng begriffliche Erkenntnislehre hat um so sorgfältiger zu prüfen, ob sie Helios schon das Schuldige entrichtet hat (vgl. Phaedr. 250 d, Tim. 47 a).

Von diesem weitern Ausblicke, der uns freilich nie mehr ganz abhanden kommen darf, wenden wir uns aber zurück zur deutlich aufweisbaren schlichten Kennzeichnung des methodischen Weges der Erkenntnis. Oder wie dürften wir es wagen, das Problem der Sichtbarkeit in jenem berühmtesten Teile des „Staates" wissenschaftlich präzis und doch erschöpfend formulieren zu wollen? Indem wir nicht in der Lage sind, es zu tun, bleiben wir stehen bei dem allgemeinen Eindruck, daß wir es hier mit einem eigenartigen Gegenstück gegen die weitgehende Sinnenfeindschaft des Phaedo zu tun haben, das freilich geeignet ist, tiefere Fragen wachzurufen. Die weitere Verfolgung unseres leitenden Begriffes stellt uns zunächst mitten hinein in das Gleichnis vom Aufstieg aus der Höhle, das wir nunmehr rein als Gleichnis zu uns reden lassen. Der Weg der Seele zum Schauen der höchsten Idee wird in ihm dargestellt, und das Gleichnis ist durchflochten und begleitet von Exkursen, die über den genauen wissenschaftlich-methodischen Charakter dieses Entwicklungsganges keinen Zweifel übrig lassen. Die durch das Gesicht uns erscheinende Welt ist vergleichbar der Behausung des Gefängnisses (Polit. 517 b). Der subjektive Charakter einer naiven sinnlichen Erkenntnis kann nicht in Frage gestellt werden. Von dieser Umnebelung des Bewußtseins, die in der gedankenlosen Hingabe an die ungestaltete Welt der Empfindung liegt, soll der Weg aufwärts führen zur Tageshelle begrifflicher Erkenntnis. Aber jetzt kann andererseits auch kein Zweifel mehr bestehen an der prinzipiellen Unentbehrlichkeit und Vollbürtigkeit des sinnlichen Momentes, wenn einmal seine Stellung begriffen worden ist. Wir vernehmen auch im Phaedrus, der Mensch gelange zur Einsicht durch den Begriff, der, von vielen Wahrnehmungen ausgehend, durch Denken zu einer Einheit zusammengefaßt werde (249 b). Die strenge Beziehung des Begriffes auf das, was durch ihn der

Wissenschaft zugänglich werden soll, ist eine Grundtendenz dieser idealistischen Methodik. Und der Bildungsgang dessen, der zur höchsten Erkenntnis berufen ist, nimmt seinen Ausgangspunkt dort, wo für Platon die Wissenschaft am unmittelbarsten an die Wahrnehmung anzuknüpfen scheint. An der Zahlenlehre wird ihre sinnliche Bezogenheit, wie ihre begriffliche Souveränität demonstriert (Polit. 522 c ff.). Die Wahrnehmung wird gekennzeichnet als der Weckruf zum begrifflichen Denken (524 d u. a). Und dieser Gedanke wird in charakteristischer Weise differenziert. Es gibt nach Platon ein in sich selbst Ruhen der Wahrnehmung, die in ihrer Eindeutigkeit das Bewußtsein befriedigt und keine Bewegung des Denkens auslöst. Der wahrnehmende Sinn scheint hier eine ureigendste Gerechtsame zu genießen. Der Aufruf zur begrifflichen Klarheit erfolgt erst dann, wenn sich der Wahrnehmungsinhalt mit gedanklichen Anforderungen kompliziert, die aus ihm nicht befriedigt werden können. Widersprüche erheben sich, die allein das nachprüfende Denken zu schlichten vermag; denn ihm steht das methodische Werkzeug des Begriffs zur Verfügung, der geeignet ist, die Erscheinungswelt methodisch zu beherrschen und der verwirrten Seele Halt zu gewähren. In dieser Erhebung zum richtenden und ordnenden Begriff vollzieht sie den gewichtigen Schritt vom Sichtbaren zum Gedachten (524 c); der Uebertritt von dem einen Reich in das andere bedeutet jetzt für sie das Ergreifen lichtvoller Wahrheit durch begriffliche Fixierung der schwankenden Erscheinung. Und an der Zahl wird diese Freiheit des Begriffs vom Mannigfaltigen seines Anwendungsbereichs besonders deutlich. Denn nur durch das Denken kann man sich ihrer bemächtigen; die Seele muß sich zur Erforschung der reinen Wahrheit der reinen Vernunft bedienen (526 b).

Die mathematischen Wissenschaften haben die Aufgabe, die Seele vorzubereiten zur höchsten Erkenntnis; alle praktischen Nebenzwecke fallen dahin gegenüber dem einen idealen Ziele. Erkenntnis um der Erkenntnis willen soll in ihnen gefördert werden; in das wahrhaft Seiende wird der Seele hier der erste Einblick gewährt. Geometrie und Rechnungskunst

leiten über zum reinen Denken und gehören darum bereits zur höhern Region des Bewußtseins (510 b ff.). Und andererseits wird die Bezogenheit der mathematischen Begriffe und Figuren auf die Erscheinung daran deutlich, daß sie der sinnlich-wahrnehmbaren Gestalten zu ihrer Darstellung bedürfen. Was im Sinnlichen Schatten wirft und Abbilder entstehen läßt, das wird jetzt selbst zum Bilde dessen, was das Denken nach eigenem Besitze konstruktiv erzeugt. Das könnte nicht so sein, wenn nicht die mathematische Gesetzmäßigkeit von vornherein dazu berufen wäre, die Phänomene in ihrer Flüchtigkeit zu halten und sie durch Beziehung auf feste begriffliche Stützpunkte der chaotischen Vieldeutigkeit zu entziehen. Diese wissenschaftlich fruchtbare Tendenz des platonischen Denkens schafft sich im Begriff der Hypothesis ihren prägnanten Ausdruck, der berufen ist, ein Kennwort zu werden für eine begriffliche Methodik, deren logischer Gehalt nur in strenger Wechselbeziehung zum Problembegriff der Erscheinung gedacht werden kann. Ist die platonische Methodenlehre vielleicht noch unsicher in seiner Bewertung, indem sie wenigstens im „Staate" vor allem die Schranken des hypothetischen Verfahrens betont, so ist die wesentliche Leistung der Hypothesis nichtsdestoweniger deutlich geworden. Sie ist keine geringere als die Möglichkeit einer Teilnahme der Dinge an der Idee (Phäd. 100 b—d). Nur in der Hypothesis kann eine Teilnahme stattfinden, die diesen Namen verdient; denn in ihr ist die Wechselbeziehung von Erscheinung und Idee als logische Korrelation in ihrer Notwendigkeit anerkannt. In ihr bahnt sich mit Sicherheit der Gedanke einer einheitlich erfaßten Wissenschaft seinen Weg, einer Wissenschaft, die nicht mehr gefährdet ist durch die Verabsolutierung ihrer logischen Grundlagen.

Die Hypothesis ist einerseits nach außen gerichtet in das Problemgebiet des Sinnlichen, das von ihr durchdrungen werden soll. Im „Denken" durchgeht die Seele die begrifflichen Komplexe von Grundlegungen und Folgerungen; indem sie sich an die Sicherheit der Hypothesis hält, prüft sie, ob auf der hypothetisch geschaffenen Grundlage ein in sich einhelliges System von Beziehungen gedacht werden kann (Phäd. 101 d),

Aber die Hypothesis weist andererseits nach rückwärts auf die Möglichkeit ihrer eigenen tiefern Begründung. In der Forderung „Rechenschaft abzulegen" meldet sich die „Vernunft" mit ihren zentralen Interessen. Das hypothetisch-deduktive Verfahren kann bei aller logischen Reinheit in den Verdacht einer Art von Begriffstechnik kommen, die sich selbstgenügsam der immanenten Gesetzmäßigkeit gewisser Gedankengruppen in Ansatz und Folgerung erfreut und dabei das tiefere wissenschaftliche Anliegen einer Beziehung des Ansatzes auf umliegende tiefere Grundlegungen aus dem Auge verliert (Polit. 510 c. d). Die höchste Fähigkeit der Seele wird aufgerufen, um in der Kunst der Dialektik tiefstes Wissen zu erringen (511 b); für sie gilt es zunächst, von der Hypothesis aus den entgegengesetzten Weg gegenüber dem des „Denkens" einzuschlagen. Er ist gekennzeichnet durch seine Richtung auf den „Anfang", während das hypothetische Verfahren durch seine Auswirkung in der Erfahrung einem „Ende" zustrebt (510 b). Das unmittelbar auf Erfahrung gerichtete hypothetische Denken arbeitet mit Bildern; dem nach „oben" gewendeten tiefern Erkennen entschwindet alle Anschaulichkeit. Die Mathematiker setzen ihre Hypothesen als Prinzipien, als ob sie völlig klar wären; sie verzichten darauf, von ihnen weitere Rechenschaft zu leisten (510 c). Wenn aber der Logos selbst mit der Kraft der Dialektik die tiefste Wahrheit ergreift, dann negiert er offenbar die Hypothesen, insofern sie unbeweglich und ohne weitere Begründung gelassen werden (511 b, 533 c). Ein beziehungsloses oder einseitig bezogenes Sein ist im Gefüge der Logik nicht möglich; ein Sein, das noch nicht in den allgemeinen Systemzusammenhang eingeordnet ist, muß so lange in Frage gestellt bleiben, als es in seiner Isolierung verharrt. Der Logos selbst kann kein vereinzeltes logisches Element als letztes Prinzip bestehen lassen; er macht die Hypothesis erst dadurch zur wahrhaften Grundlegung, daß er sie auch in der Tiefenrichtung des logischen Gefüges zum Ausgangspunkte des gedanklichen Fortschreitens benutzt. Die platonische Methodik des Nichtseienden kündigt sich an; durchgängige Beziehung der Grundbegriffe aufeinander und Verankerung in umfassen-

deren Grundlegungen muß die Hypothesis ihres bloß technischen Charakters entkleiden und sie dem System der Wissenschaft einfügen.

Und diese rückwärtsgreifende Tendenz des vernünftigen Denkens strebt einem „Anfang" entgegen, einem fundamentalen Prinzip, das nicht wiederum selbst Hypothesis sein kann, sondern Voraussetzung aller Hypothesen, Vorbedingung aller Grundlegungen sein muß. Ein „Hinreichendes" ist dieses Prinzip, weil in ihm das Schrankenhafte, das der Hypothesis noch anhaftet, weggefallen ist, ein „Anfang", weil hier die Hypothesensetzung überhaupt ihren Ursprung findet. Zu diesem Anfang führt die dialektische Methode zurück, damit sie sich verfestige (533 c); aber wenn sie zu dem Urprinzip aller Wissenschaft gelangt ist und es ergriffen hat, verharrt sie nicht in ihm, wie in einem Absoluten, sondern steigt im begrifflichen Zusammenhange abwärts, um die begriffliche Erkenntnis in Begriffen zu Ende zu führen (511 b, c). Das, was in seinem Namen schon die Hypothesis insofern negiert, als es keiner Grundlegung mehr fähig sein will, muß ein von der Hypothesis wesensverschiedener Begriff sein, nicht also nur das letzte Urprinzip im Sinne eines begrifflichen Dogmatismus. Grundsätzlich frei von der Forderung der Rechenschaft, von tieferer Grundlegung ist nur der Inbegriff der Grundlegungen selbst, der die Gesetzmäßigkeit der logischen Setzungen in seiner Einheit begreift.

Aber der Darstellung des Erkenntnisweges könnte nicht jener Nachdruck der unbedingten Forderung innewohnen, der ihr ihr eigentümliches Gewicht verleiht, wenn dieses letzte Prinzip in der Begründung der Logik seinen Sinn erschöpfen würde. Indem die Dialektik auf ihrem Gedankenwege „zu dem, was ein jedes ist" vorzuschreiten sucht, so gelangt sie dann zum „Ziele" des Denkbaren, wenn sie nicht eher rastet, als bis sie das, was an sich gut ist, d. h. den reinen Begriff des Guten durch reine Vernunft ergriffen hat (532 a, b). Zur Erkenntnis des Guten führt also die theoretische Entfaltung des Geistes; zu ihm leitet der Aufstieg der Seele aus dem Dunkel, als zu der Sonne der geistigen Welt, deren Glanz nicht leicht von der schauenden Vernunft ertragen wird. Darum ist dieses ganze

Gleichnis vom Werden der Seele getragen vom ethischen Pathos der Idee; ihre wissenschaftliche Entwicklung weitet sich letztlich aus zur tiefsten Lebenserkenntnis überhaupt, einer Erkenntnis, die ihr einziges und zentrales Anliegen sein muß, weil sie sich erst mit ihr völlig aus der Finsternis erhebt. Nicht nur ihre Bildung und Bereicherung steht in Frage, sondern ihr ursprüngliches Wesen ist unmittelbar in Anspruch genommen, wenn ihr als Ziel „das Schauen des Besten in dem Seienden" vor Augen gehalten wird. Und wie die Erkenntnis des Guten die Seele im Innersten ergreift, so ist es notwendig erst diese Erkenntnis, die den Philosophen zu seinem Amte in der Gemeinschaft befähigt. Indem er das Licht seiner Seele auf das richtet, was Allem Licht verleiht, indem er das geschaute Gute als Urbild gebraucht, darf und soll er sich der sozialen Aufgabe zuwenden (540 a). Weil der Erkenntnisweg der Seele zum Guten führt, darum ist ihm eine gewisse unbedingte Bedeutung zu eigen, darum ruht auf ihm ein Glanz, der die Seele in ihrem Aufstieg immer reicher und völliger durchdringt. Wie der wahre Dialektiker kenntlich ist an der Fähigkeit, den Logos vom Sein eines jeden Objektes zu erfassen, so hat er sich erst recht in der Erkenntnis des Guten zu bewähren (534 b, c). Ihm ist es Pflicht, die Idee des Guten von allem andern abzusondern und sie zu bestimmen; sie hat er dialektisch zu verfechten und zu behaupten, und zwar nicht zum Scheine, sondern der Wahrheit gemäß, indem er in unbeirrbarer Gedankenfolge fortschreitet. Nur so überwindet er den Schlaf und den Traum, von dem das Menschenleben befangen ist, wenn es sich nicht vom Wissen leiten läßt.

Die geistige Entfaltung der Seele unterliegt einem unbedingten Sollen; indem sie die Stufen ihrer theoretischen Ausbildung emporschreitet, nähert sie sich auch der Idee ihrer sittlichen Bestimmung. Das ist das große Problem, das über diesen gewichtigen Blättern des „Staates" liegt. Inwiefern führt das dialektische Rückwärtsschreiten der hypothetischen Setzungen zu einem Begriff der „Ungrundlegung", der gleichzeitig die sittliche Welt begründen soll? Wieso kann ein streng logischer Aufbau des hypothetischen Systems durch Beziehung auf

eine letzte begriffliche Einheit zu einem Uebergreifen in die sittliche Welt führen? Und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Idee des Guten hier allem Anscheine nach beinahe abgelöst ist vom sittlichen Problemkreise und als Schlußstein des logischen Gebäudes seinen Hauptanspruch an die Logik stellt. Wieso aber das Gute diese logische Bedeutung gewinnt, das will sich noch immer nicht unbedingt aufhellen; denn wie kann vom rein logischen Gesichtspunkt nach logischer Notwendigkeit die Idee des Guten erdacht werden, ohne daß die fundamentalen Problemgebiete der Ethik und Logik in ihrer Selbständigkeit gefährdet werden? Wir sind offenbar nicht in der Lage, den Weg von der Hypothesis zum Begriff des Guten in seiner Notwendigkeit aufzuzeigen, und die Ausführung dieses zentralen Gedankens im „Staate" läßt hinreichende Haltepunkte zur Deutung des Rätsels aus dem rein logischen Zusammenhange des hypothetischen Systems vermissen. Die Hypothesis ist eine logische Setzung des Seienden; was man im platonischen System die „Ungrundlegung" nennen kann, ist das Prinzip der Grundlegungen wiederum des Seienden. Der Inbegriff des wissenschaftlichen Verfahrens unterscheidet sich in seinem rein logischen Charakter keineswegs von seinen Grundlegungen im Einzelnen. Es kann also der Schritt von der Hypothesis zum „Anhypotheton" an sich durchaus nicht als ein Uebergang zu einem Prinzip des Sollens verstanden werden; ein prinzipieller Einschnitt dieser Art zwischen beiden Prinzipien läßt sich systematisch nicht rechtfertigen. Beide liegen für uns zunächst auf der logischen Ebene; darum bildet der platonische Uebergang zur Idee des Guten eine Schwierigkeit, die sich nicht überzeugend beheben läßt, so lange wir uns jener Idee rein von den logischen Setzungen aus zu nähern suchen. Denn Logik wird schwerlich aus ihrer eigenen Systematik heraus das Grundprinzip der Ethik zu erzeugen imstande sein.

Wenn also unsere Interpretation der Idee des Guten aus deren Zusammenhang mit der Hypothesis heraus zu versagen scheint, so müssen wir vielleicht überhaupt auf ihre Deutung verzichten oder uns mit dem Hinweis auf unbestimmte mystische

Tiefen begnügen, die jene Idee dem philosophischen Zusammenhang entrücken und sie in unerforschliche Fernen hinausheben würden. Auffassungen dieser letztern Art sind wenigstens darin auf der richtigen Spur, daß sie in der platonischen Idee des Guten eine außerordentliche, kaum erschöpfbare Tiefe ahnen. Aber sie werden freilich einer naheliegenden Möglichkeit nicht gerecht, um auf philosophischem Wege den Zugang zu diesem Problem zu gewinnen: die sorgfältige Verfolgung der ethischen Gedankenlinie, soweit sie hier in Frage kommt.

Wir vergegenwärtigen uns die eigentümliche Sachlage, daß zwar das logische System der Hypothesen in sich selbst geschlossen ist und kein Uebergreifen zu einem andersartigen Prinzip zu dulden scheint, daß aber andererseits der gesamte Erkenntnisweg der Seele einem unbedingten Imperativ unterliegt. Ihr Erkennen ist das Erkennen des Seienden; daß sie aber überhaupt den Weg des Erkennens beschreitet, das ist ihre tiefste sittliche Aufgabe, das ist ihr einziger, eindeutiger Weg zum Licht. Ihn zu begehen fordert die Dringlichkeit ethischen Sollens, dem sie sich nicht entziehen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Also nicht erst am Ziele des Weges ist die Idee des Guten wirksam, sondern ihr Emporstreben selbst ist von ihr getragen, von ihr gerufen. Aus welchen Zusammenhängen ist diese Wirksamkeit der sittlichen Idee zu verstehen?

Wir sind uns schon darüber klar geworden, daß in der platonischen Ethik der Begriff des Wollens einen prägnanten Sinn gewinnt. Wollen und Begehren können letzlich nicht verharren in ihrer psychologischen Unbestimmtheit. Begehren kann man im Grunde nur das Gute; das Böse wird nur insofern begehrt, als man meint, es sei gut (Men. 77 d, e). Auch in faktischer Unkenntnis über Gut und Böse begehrt man doch immer wenigstens der Absicht nach das Gute; denn das Böse wissentlich zu begehren, ist nicht denkbar. So gibt es aber keinen, der das Böse will; denn als Böses ist es gleichzeitig Schaden und Unglück. Wille ist nicht relatives, empirisches Streben, sondern nur objektives Wollen. Das ist tiefste platonische Erkenntnis. Und dieser letztlich gute Wille ist notwendig allen zu eigen; keiner ist in dieser Hinsicht besser als

der andere (78 b). Denn keiner verliert ja die ursprüngliche Richtung seiner Seele auf das Gute. Aber freilich, solange die Beziehung des Willens auf die objektive ethische Einsicht nicht unzweideutig ausgesprochen ist, kann auch nicht leichthin Wollen und „Tugend" einander gleichgesetzt werden. Und Menon fährt weiter, daß auch die Fähigkeit, sich Gutes zu verschaffen, nicht Tugend sein könne; denn erst wer mit Gerechtigkeit und Besonnenheit es zu erwerben wisse, lasse sich von ihr leiten (78 b ff.). Dem „Vermögen" Güter zu erwerben, kommt also scheinbar ein moralisch neutraler Charakter zu; es bedarf der sittlichen Prädikate um sittlich wertvoll zu sein. In eine andere Beleuchtung tritt der Begriff des „Vermögens" in dem schon erwähnten Zusammenhange des Gorgias (466 b ff.). Sokrates bestreitet, daß die Redner im Staate die größte Macht haben, vorausgesetzt nämlich, daß das „Machthaben" oder „Vermögen" etwas Gutes bedeutet für den, der Macht hat. Wenn Redner und Tyrannen nach Belieben töten, Vermögen einziehen, verbannen, so haben sie darum doch sehr wenig Macht in den Städten; denn sie tun ja nicht, was sie wollen, sondern was ihnen als das Beste *erscheint* (466 d). Ohne Verstand tun, was einem beliebt, ist aber nichts Gutes, sondern ein Schlechtes. Sokrates müßte zuerst überzeugt werden, daß Redner und Tyrannen tun, was sie wollen, d. h. daß sie mit Einsicht handeln; dann würde er auch glauben, daß sie große Macht haben, weil darunter ja nur etwas Gutes verstanden werden kann. Und der Unterredner kann sich nicht genug darüber wundern, daß Wollen und Tun nach Belieben so scharf voneinander geschieden werden, wie ja nun auch der scheinbar so einfache Begriff der Macht in den Strudel dieser ethischen Dialektik hineingezogen wird, und dies offenbar in inniger Verknüpfung mit jener kritischen Bestimmung des Willens[1]).

Wir aber haben hier eine neue Gelegenheit, die klare Systematik platonischer Ethik wahrzunehmen. Der unscheinbare

1) Vgl. den Gedankengang Polit. 338 d ff. Der Begriff des „Herrschens" wird festgelegt als das praktische Wissen, wie es in den τέχναι vertreten ist. Als solches kann es nicht mehr sein eigenes Interesse, sondern nur mehr dasjenige seines Arbeitsobjekts im Auge haben (342 c, e).

sozial-psychologische Begriff der Macht unterliegt dem ethischen Kritizismus der sokratischen Methode. Was gemeinhin als Macht gilt, ist Unvermögen, weil ja nur der mächtig ist, der tut, was er will; weil nur der tut, was er will, der Verstand hat. Und Verstand hat im Grunde nur der, der sich in seinem Denken zur sittlichen Vernunft erhebt. Wille und Macht sind Begriffe, denen so, wie sie im praktischen Lebenszusammenhange vorgefunden werden, eine wahllose Vieldeutigkeit anhaftet. Als derartig relative Begriffe werden sie rundweg bestritten; beide sollen mit Willkür nichts zu schaffen haben; denn Willkür ist Schwäche. Positiv werden sie vielleicht weniger deutlich umschrieben; aber das Gegenbild zum kritisch-negierten Begriff ist unschwer zu zeichnen: Wille ist nur der gute Wille, Macht ist nur die auf Erkenntnis gegründete Macht des Guten (vgl. auch Charm. 167 e).

Die platonische Ethik kennt keine Scheidung zwischen einem „natürlichen" Dasein des Menschen und der Auswirkung des Guten, so daß dieses an jenes Dasein nur von Außen her richtend und fordernd herantreten würde. Leben und praktisches Handeln ist als solches von vornherein Gegenstand der ethischen Erörterung. Begriffe wie Wollen, Begehren, Vermögen sind nicht etwa neutrales Material der ethischen Zwecksetzung; in ihnen als solchen lebt bereits der Anspruch auf jene objektive Geltung, die ihnen das Prädikat des „Guten" verleihen soll. Derselbe klassisch einfache Gedanke ist es ja, der es dem sokratisch-platonischen Denken nahe legt, die ethische Wahrheit an der Tätigkeit der Berufe aufzuzeigen. Nicht nur Wollen, sondern Handlung liegt ja hier vor, und Handlung als solche, ohne Rücksicht auf besondere „moralische" Fragestellung, muß um so mehr durch ihren eigenen Begriff das ethische Denken wachrufen, als ja in ihr der Anspruch auf Objektivität noch viel deutlicher erkennbar ist, als bei jenen mehr psychologischen Begriffen. Denn eine jede unscheinbare Berufshandlung will ja ihrem besonderen Werke, das sie fertigt, ein bestimmtes „Eidos" verleihen (Gorg. 503 e). Nicht aufs Geratewohl darf der Werkmeister verfahren, sondern nur im Hinblick auf den Zweckgedanken, der ihm vor der Seele steht

(Polit. 596 b ff., Crat. 389 b). Diese Richtung auf das bestimmte Ziel verleiht dem Werke seine eigentümliche Vollkommenheit; denn sie bewirkt Ordnung und Gesetzmäßigkeit in dem, was er vollbringt. Es ergibt sich also im Zusammenhang dieser Zweckbeziehung die Möglichkeit objektiv-sinnvollen Handelns und stümperhaft ungeregelten Vorgehens. Jedes Handeln genießt also durch seine begriffliche Bestimmtheit die Möglichkeit einer ihm immanenten Vollkommenheit; in seinem Begriffe liegt also schon die Forderung einer Objektivität, für die der verfolgte Zweck maßgebend ist. Darum ist die Betrachtung der gemeinen Berufsarbeit geeignet, den Gedanken eines objektiven Handelns überhaupt, eines Handelns im Hinblick auf das Gute, anschaulich zu machen. Denn nun bedarf es nur noch einer Loslösung dieser Objektivität vom Einzelzwecke (vgl. Apol. 22 d); nun muß nur erst der Einzelzweck wieder in Frage gestellt und auf seinen Sinn geprüft werden, so wird sich mit Notwendigkeit die Frage nach einem Sinne, nach einer Zweckhaftigkeit überhaupt einstellen. Und diese Frage kann unmöglich wiederum mit dem Hinweis auf einen materiellen Einzelzweck beantwortet werden, sondern sie wird ihre Lösung finden in der Idee zweckvollen Handelns überhaupt, in der Idee des Guten, als dem Ziel und Zweck aller Handlungen (Gorg. 499 e), in der die Betrachtung und Verfolgung der Lebenszwecke ihren ideellen Abschluß findet. Beim Baumeister und beim Arzte kann man also lernen, was zweckmäßiges, objektives Handeln ist. Ordnung und Wohlgestalt machen die Werke der Menschen brauchbar und ihren Körper gesund; denn sie entspringen der Einsicht, mit der ein klar erkanntes Ziel konsequent verfolgt wurde.

Und doch sind es ja letztlich relative Werte, die irgend eine der menschlichen Künste zu schaffen vermag. Allein es gibt eine wahrhafte Lebenskunst, die ihnen allen überlegen ist, weil sie nicht auf irgendwelche aufweisbaren empirischen Werte gerichtet ist. Die Objektivität der so und so bestimmten Zweckmäßigkeit hat sich in ihr erweitert zur Objektivität der Zweckmäßigkeit überhaupt. Und wie jedem Menschenwerk, jedem Geschöpf seine besondere Gesetzmäßigkeit zu eigen ist,

so ist jene wahrhaft objektive Gesetzmäßigkeit der Seele zu eigen (Gorg. 504 d, 506 d). Was Gesundheit dem Körper ist, das ist diese Gesetzmäßigkeit der geordneten Seele. Sie bedeutet aber nichts anderes als Gerechtigkeit und Besonnenheit; und die besonnene Seele ist gut (507 a). Im Guten erlangt die Seele ihren Kosmos; der seelische Kosmos ist also derjenige, der nicht in irgendeinem Eidos, sondern in der Idee des Guten selbst begründet ist. Und indem in so klarer Weise vom einfachen praktischen Handeln der Weg zur Seele und zum Guten gefunden wurde, mußte sich auch ergeben, daß das Gute nichts anderes ist, als die Idee der praktischen, schöpferischen Handlung, zu ihrer Objektivität erhoben durch fortschreitende Beziehung aller Zwecksetzungen auf prüfende und richtunggebende Erkenntnis bis zum Ergreifen jener Idee aller Zwecksetzung. So kann es denn nicht anders geschehen, als daß Gott selbst zum Werkmeister wird.

Die vernichtende Kritik, die Sokrates am Unwesen der Rhetoren in seiner Vaterstadt übt, hat ihr sicheres Fundament in der Zurückbeziehung alles menschlichen Handelns auf den Prüfstein der Erkenntnis. In der körperlichen, wie in der seelischen Sphäre stehen die wissenschaftlich ausgebildeten Fähigkeiten den Scheinkünsten, die der Lust des Augenblicks dienen, unversöhnlich gegenüber. Daß Gerechtigkeit und Besonnenheit dem Menschen beschieden werde, das ist das Ziel, im Hinblick auf welches er sein eigenes Leben und das des Staates gestalten soll, wenn er glücklich sein will (Gorg. 507 d). Wer diese tiefste Lebenserkenntnis verfehlt, der ist ein Pfuscher im großen Stile, auch wenn er zu den gefeierten Größen der vaterländischen Geschichte gehört.

In dieser ganzen ethischen Methodik, die mit Notwendigkeit auf ihren grundlegenden Zentralbegriff des Guten hinleitet, ist auch die Lösung der prinzipiellen Frage, ob Tugend ein Wissen sei, unzweideutig involviert. Diese Grundfrage hat sich zu voller Prägnanz in der Formulierung zugespitzt, ob es ein Gutes getrennt vom Wissen gibt, oder ob kein Gutes ist, das nicht vom Wissen umfaßt würde (Men. 87 d). Die Entscheidung fällt im Sinne der grundsätzlichen Anerkennung einer

Ethik; denn nichts anderes steht ja in Frage als der Begriff der ethischen Lebensgestaltung. Alles Streben und alle Stärke der Seele dient nur dann zur Eudaimonie, wenn die Einsicht Leiterin ist (88 c). Alle Güter der Welt sind von der Seele abhängig und bedürfen einer richtigen, vernünftigen Verwendung, um nützlich zu werden; was aber in der Seele ist, muß auf Einsicht beruhen, wenn es gut sein soll (88 e). Das bedeutet scheinbar die Entscheidung für einen nüchternen sittlichen Rationalismus. Allein die Ueberlegung des sokratischen Streites über die Tugend, auf den wir noch an Hand von Protagoras und Menon zurückblicken werden, und die Vollendung des Tugendbegriffs in der Idee des Guten belehrt uns, daß die Wahrheit vom Tugendwissen nicht das billige Ergebnis einer intellektualistischen Lebensbetrachtung sein kann; in moralistischer Flachheit wird sich die bis dahin verfolgte Linie in keinem Falle verlieren.

Nicht ohne Grund gibt es so viele Streitigkeiten um den Begriff des Guten. Die große Menge faßt es als Lust auf und ist freilich leicht ihres Irrtums zu überführen. Aber auch die „Feinern", seien es platonische Sokratiker oder Megariker, die doch den echt sokratischen Satz übernommen haben, daß das Gute Einsicht sei, dürfen sich dieser Weisheit nicht ungestört freuen (Polit. 505 b). Denn leicht werden sie ja in Verlegenheit gebracht mit der Frage, welche Einsicht denn das Gute sei, und sie werden am Ende genötigt zu antworten: die des Guten. Mit dieser Art zu definieren machen sie sich aber lächerlich. Und die Frage ist, ob damit überhaupt der zentrale Satz von der Tugend als einem Wissen zur Lächerlichkeit wird.

Nur mit Bangen willfahrt Sokrates dem Begehren, über das Gute, diesen tief problematischen Begriff, Belehrung zu erteilen; steht er ja doch vor dem Größten, was platonische Weisheit durch seinen Mund zu verkünden hat, und nicht minder schwer wird es dem interpretierenden Leser, ihm in die sublime Höhe der Gedanken zu folgen, die sich hier scheinbar unvermittelt zu erheben scheint.

Das Gute erwies sich als der Zentralbegriff der sokratisch begründeten Ethik; mit der Ethik auch hier den Zusammen-

hang zu suchen, machten wir zu unserm leitenden Gedanken. Und da werden uns freilich alle Andeutungen willkommen sein, welche auf eine Beziehung dieser Art uns hinleiten können, insbesondere an jener Stelle des „Staates", wo das Gewaltige sich vorbereitet. Vor allem werden wir uns fragen, ob aus der Verlegenheit derer, die behaupten, das Gute sei Einsicht, eine tiefere Belehrung für unser Problem entspringt.

Die Idee des Guten ist das höchste Wissen; durch ihre Verwendung erst wird das Gerechte, und was sonst tugendhaft ist, heilsam und hilfreich (Polit. 505 a). Wenn wir auch noch so sehr Kenntnis hätten von den anderen Tugenden, ohne die eine Idee hat es keinen Wert für uns; ohne das Gute ist uns kein Besitz ersprießlich. Und es wäre kein Vorteil, alles andere zu verstehen ohne das Gute, das Schöne und Gute aber nicht zu verstehen. Tugenden wie Gerechtigkeit könnte man vielleicht zum Schein besitzen; das Gute aber ist seinem Wesen nach so geartet, daß es kein Scheinwesen verträgt (505 d). Die Menschen können nur seine Wahrheit suchen; wenn sie sich mit einer scheinbaren Tugend umkleiden, wenn sie in ihrem Tun und Lassen lediglich der moralischen Meinung anderer und dem guten Anstande gerecht werden, so mag man dieses Verhalten mit allerlei moralischen Begriffen auszeichnen; die Idee des Guten darf nicht mißbraucht werden, um als Deckmantel bloßer Moralität zu dienen. Um des Guten willen vollbringt die Seele alles; es ist ihre innerste Triebfeder. Und doch kann sie nur ahnungsweise seiner Erkenntnis näher kommen; denn das Gute läßt sich keine Kristallisierung in fertiger moralischer Ueberzeugung gefallen, wie sie im sonstigen Tugendwesen vorkommt. Diese andern Tugenden aber haben in sich selbst keinen Bestand (506 a); wenn einer nicht weiß, inwiefern das Gerechte und Schöne gut ist, dann besitzen jene Tugenden an ihm keinen tüchtigen Hüter; denn keiner wird sie selbst richtig erkennen, bevor er ihre Beziehung zum Guten erkannt hat. Nur wer in den Vollbesitz dieser Erkenntnis gelangt ist, wird fähig sein zu seinem sozialen Beruf; die Verfassung des Staates wird dann ihre Vollkommenheit erreichen, wenn dieses Wissen lebendig ist in denjenigen, deren Obhut sie anvertraut ist.

Was uns hier vor allem auffallen muß, ist die Entgegensetzung des Guten gegen das Gerechte und seine Gefolgschaft von Tugenden. Das Gute tritt offenbar zu den andern sittlichen Begriffen in eine durchaus einzigartige Stellung; es muß sich bei ihm wohl um ein besonderes Problem handeln, das selbst mit der grundlegenden Frage nach der Gerechtigkeit, an der der „Staat" orientiert ist, nicht zusammenfällt. Und es handelt sich augenscheinlich nicht nur um eine Fortsetzung der ethischen Dialektik auf höchster Stufe; das Gute in seiner Sonderstellung kann nicht wie Tapferkeit und Besonnenheit behandelt werden. Das Wissen um dieses Höchste ist ein unvollkommenes, und nur Andeutungen sind demjenigen möglich, dem von seiner Wahrheit eine Ahnung beschieden worden ist. Aber diese Andeutungen sagen doch wiederum so viel, daß es sich beim Guten auch nicht nur um die Nebenordnung einer in Dunkel gehüllten höchsten Tugend neben ihre bescheideneren Gefolginnen handeln kann; ihm ist offenbar eine durchgreifende Beziehung zur ganzen moralischen Begriffswelt zu eigen, die es einem jeden dieser Begriffe in durchaus prinzipieller Weise übergeordnet erscheinen läßt. Das zeigt sich darin, daß die Erkenntnis des Guten Voraussetzung ist für diejenige der Tugenden; ohne das Gute verlieren sie ihren Sinn. Ohne das Gute sind sie aber nicht nur unerkennbar, sondern auch unbrauchbar; es ist die eigentliche Voraussetzung ihrer Wahrheit, wie ihres Wertes.

Wie können wir uns diese unbedingte Vorzugsstellung erklären? Wie kann es geschehen, daß Begriffe wie Gerechtigkeit dem Guten gegenüber eine scheinbare Entwertung erfahren? Vielleicht dürfen wir es uns folgendermaßen verständlich machen. Die sittlichen Begriffe sind Gegenstand eines Wissens; das lehrt die Sokratik in eindrucksvoller Weise. Aber sie sind Gegenstand eines besondern Wissens, das nicht mit dem logischen Wissen in eine Linie gestellt werden darf. Wenn der Werkmeister über ein Berufswissen verfügt, so bedeutet das eine prinzipiell andere Erkenntnis als diejenige des Mathematikers. Das Wissen des Berufsmannes steht der letzteren an begrifflicher Klarheit durchaus nicht nach. Und doch ist es sein

unverwischbares Kennzeichen, daß es nicht losgelöst gedacht werden kann von einem Handeln, das mit ihm vollbracht wird. Das Eidos, das dem Werkmeister als leitender Begriff vorschwebt, verliert jeglichen Sinn, wenn es nicht als Zweckbegriff praktischen Verhaltens gedacht ist. Diese Beziehung auf die praktische Handlung ist aber nicht etwa ein neues begriffliches Merkmal, das wiederum Gegenstand des Wissens würde. Sie charakterisiert vielmehr jene praktische Erkenntnis als eine eigenartige, der theoretischen selbständig gegenübertretende Haltung des Bewußtseins; ohne selbst ein Wissen zu sein, ist sie die immanente Voraussetzung dieses praktischen oder ethischen Wissens. Neben das theoretische Wissen tritt ein gestaltendes, schöpferisches Wissen. Erkenntnis im Vollsinn des Wortes ist auch das letztere; an diesem Fundamentalsatz der Tugendlehre wird nicht gerüttelt. Aber an der schlichten Betrachtung der menschlichen Berufsarbeit wird nicht nur die theoretische Begründung aller gestaltenden Arbeit offenbar, sondern andererseits ebenso deutlich die Beziehung dieses Wissens nicht auf ein Seiendes, sondern auf ein Seinsollendes klargelegt. Denn diese Beziehung ist ja eben darin ausgesprochen, daß jenes eigenartige Wissen ein richtiges H a n d e l n zum Gegenstande hat.

Das versteht sich freilich für alle Arten von Technik von selbst, daß ihr Wissen nur im Hinblick auf das beabsichtigte Handeln Sinn und Geltung hat. Indem das Bild des zu schaffenden Werkes im Geiste geschaut wird, regen sich auch schon die Kräfte, die es gestalten werden. Diese einfache, selbstverständliche Einheit von theoretischem und praktischem Verhalten ist es eben, die der Berufsarbeit ihre mehr als nur exemplarische Bedeutung für das platonische Denken verleiht; sie stellt nichts geringeres als das Wesen der ethischen Lebensrichtung überhaupt dar, freilich aufgezeigt an einem noch begrenzten Ausschnitte des Lebens. Je mehr sich diese beschränkte Kenntnis ausweitet zu einer universalen Lebenserkenntnis, desto mehr treten wir ein in den Problemkreis der eigentlich sittlichen Begriffe. Lebenskunst im höchsten Sinne ist in Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit wirksam; nur

der Gerechte besitzt die wahre Kunst, im Gemeinschaftsleben zu wirken, weil nur er über die umfassende Lebenserkenntnis verfügt. Aber freilich, in dieser höhern sittlichen Sphäre entschwindet leicht jene immanente Beziehung des Zweckgedankens auf das Handeln. Eine sittliche Begriffswelt ist zwar ausgebreitet über das Leben; die Tugenden lassen sich theoretisch präzisieren und systematisch anordnen und werden so allerdings Gegenstand des Wissens. Aber dieses Wissen hat seine ethische Eigenart verloren. Seine Begriffe sind ja in aller Munde; kein Mensch, der nicht irgendwie Anspruch erhöbe auf Gerechtigkeit und Besonnenheit. Tugenden sind Gemeingut der Gesellschaft; tugendhaft ist das öffentliche Urteil. Mit Tugendbegriffen bringt der politische Streiter seinen Widersacher zu Fall; mit moralischen Gemeinsprüchen bearbeitet der Rhetor die wandelbare Menge. Das Moralische versteht sich immer von selbst; es kursiert wie die leichtesten Münzen auf dem Markte und in den Häusern, in den Gerichten und in der Volksversammlung. Gerechtigkeit wird das Schlagwort auch des ärgsten Demagogen sein; Wahrheit wird auch der nicht ausdrücklich verleugnen, der in sophistische Art gründlich eingetaucht ist. Aber gerade weil der Moral diese ungewichtige Selbstverständlichkeit anhaftet, kann sie nicht mehr die Ethik vertreten. Denn was ursprünglich Einheit ist, hat sie aufgelöst in zusammenhanglose Worte und Parolen, die, wie leicht beschwingte Fetzen im Winde, von den Bewegungen des Lebens hin- und hergeworfen, überall zu treffen, überall mißbraucht, ein schemenhaftes Dasein ohne Gewicht und Durchschlagskraft haben. Das ist die Welt des Scheins, mit der Platon im Kampfe liegt. Dem Scheine nach werden wohl manche das Gerechte und Schöne erwählen (Polit. 505 d); denn sie können ja letztlich doch nicht auf den Zusammenhang mit der sittlichen Welt verzichten; ihr unsichtbarer Einfluß offenbart sich auch da, wo sie zum bloß äußerlichen Anspruch verblaßt ist. Aber der moralische Gedanke, der nur dem Scheine dient, hat jetzt seinen ethischen Sinn eingebüßt. Denn Ethik heißt das Wissen vom richtigen Handeln; sie enthält ein Wissen, das Wirklichkeit schaffen muß, wenn es echtes ethisches Wissen ist. In der Welt des

Scheins wird zwar auch gehandelt und dies im Zeichen der Tugendhaftigkeit; aber diese Handlung wird in Wahrheit von ganz andern Kräften in Bewegung gesetzt, als mit denen sie sich äußerlich zu erkennen gibt. Das Handeln folgt hier trüben Leitsternen und das Wissen verödet und verflacht zur Moralität; es trennen sich im sittlichen Gebiete Praxis und Theorie und machen sich so gegenseitig zunichte [1]).

Darum bedürfen die Tugenden der Beziehung auf das Gute; in ihm finden sie nicht nur ihre Einheit, sondern ihre schöpferische Kraft, die sie zur wahrhaften Neugestaltung der Gesellschaft befähigt. Die Tugend ist in Wahrheit eine hohe und schwere Erkenntnis, schwerer als die Technik eines Berufes. Darum geht so leicht ihr ursprünglich schöpferischer Sinn verloren, der dort im engen Bereiche noch so selbstverständlich war. Im Guten, dessen die Tugenden alle bedürfen, wird die Moral ihren vollen Sinn wieder gewinnen; in ihm erst erlebt sie ihren eigenen Vollgehalt, der sich in der Lebenswirklichkeit praktischer Sittlichkeit seinen Ausdruck verschafft. Im platonischen Guten sehen wir die bestimmende Idee sittlicher Erkenntnis, insofern sie die Einheit ihrer theoretischen und praktischen Richtung bewahrt; das Gute stellt die Sittlichkeit dar unter dem Gesichtspunkte, daß ihr theoretischer Gehalt notwendig in die Wirklichkeit treten muß. Darum kann das Gute nur in Wahrheit ergriffen werden; in ihm ist der Selbstbetrug des moralischen Scheines prinzipiell verneint. Und deshalb ist jede Seele von ihm im tiefsten ergriffen und erschüttert, darum ist das geistige Auge von ihm so geblendet, weil es in seinem Wesen liegt, nicht als Schein, sondern als Wahrheit sich zu offenbaren [2]).

Denn die Idee des Guten ist vollkommen und schafft Genügen. Alles, was das Gute erkennt, jagt ihm nach und begehrt es zu gewinnen und bei sich zu haben und kümmert sich

1) Vgl. denselben Gegensatz von τὰ δίκαια und τὰ ἀγαθά Theaet. 177 c, d; ein scheinhaftes Gerechtes kann in einer Stadt seine Geltung behaupten; niemals aber fällt für das Gute und Hilfreiche das Sein mit dem Scheine oder der äußern Geltung zusammen.

2) Vgl. Theaet. 176 b, c. Dort wird die scheinhafte Gerechtigkeit mit der Gottheit selbst konfrontiert.

um nichts anderes als um das, was mit dem Guten zugleich vollbracht worden ist (Phil. 20 d). Im Guten vollzieht sich die Einheit von Erkenntnis und Willen; denn es ist nicht möglich, es zu erkennen, ohne daß sich die Begierde regt, es zu besitzen. In ihm liegt die Fülle der seelischen Kräfte; der Eros ist zur ethischen Schöpferkraft geworden, indem ihn Erkenntnis zur Objektivität des Guten hingeleitet hat. Hier ist Vollendung; hier wird Wahrheit kraft des lebenschaffenden Reichtums der Idee zur Wirklichkeit.

Kein Wunder, wenn sich über das Gute große Streitigkeiten erheben. Sein Begriff ist tief problematisch, und doch ist seine Gegenwart für alle Sittlichkeit schlechthin unentbehrlich. Es kann nie fertiger Besitz werden, wie der theoretische Begriff ein für allemal Gegenstand des Wissens werden kann; sondern die Seele muß es immer wieder erringen, wenn sie lebendig bleiben soll. Die Idee des Guten bewahrt ihren begrifflichen Charakter; sie ist die theoretische Grundlegung der Ethik. Aber in ihr erst findet sich die Welt der Tugenden zu sich selbst zurück, indem sie von schöpferischem Leben durchströmt wird. Jetzt wird uns die Verlegenheit derer verständlich, die definiert haben, das Gute sei Einsicht und zwar Einsicht vom Guten. Ihr Versagen entspringt mit innerer Notwendigkeit dem Grundproblem der Ethik, das hier in Frage steht. Wenn es gelten soll, daß das Gute Einsicht sei, wieso läßt sich dann der Gegenstand dieser Einsicht nicht bestimmen, ohne daß man sich im Kreise bewegt? Wohl darum, weil das Gute nicht in einer Linie mit irgendeinem theoretischen oder auch ethischen Gegenstande zum Objekte werden kann. Ueberall dort läßt sich ein bestimmter Problembegriff denken, auf den sich die Erkenntnis als auf ihr bestimmtes Objekt richtet. Ein solches Objekt ist das Gute nicht. Die ethische Erkenntnis ist nicht bloß durch ein besonderes Objekt von der logischen geschieden; sondern sie erweist sich als eine fundamental andere Art von Erkenntnis eben dadurch, daß sie von vornherein ihren Gegenstand als seinsollend setzt. Die Seele kann dieses Sollen nicht anders erkennen, als indem sie im Innersten bewegt wird; aus ihrer Tiefe muß unmittelbar die Tat entspringen. Erkennt-

nis des Guten bedeutet also nicht eine inhaltlich so und so bestimmbare Setzung des Denkens; in der Idee des Guten ist vielmehr die Idee einer praktischen Erkenntnis gedacht, als einer Art der Denksetzung, deren Sinn es ist, daß ihr Gegenstand ins Dasein gerufen werde. Und in der Seele vollzieht sich die Einheit von Sollen und Sein, die im Guten beschlossen ist. Die trivialen Kritiker Platons behalten Unrecht, wenn sie die lebendigen seelischen Kräfte gegen den Intellekt ausspielen und behaupten, den Ideen werde eine ungebührliche Bedeutung für das praktische Leben beigemessen. Ihr Vorwurf wird durch den schlichten Hinweis entkräftet, daß es für Sokrates und Platon eine praktische Erkenntnis gibt, die sich nicht aus der theoretischen ableiten läßt, sondern ureigene Selbständigkeit genießt. Wäre es anders, so könnte auch das Gute wie jeder andere Begriff durch Definition theoretisch erledigt werden. Nun ist aber das Gute nicht nur Objekt, sondern Idee ethischer Erkenntnis, die keine logische Definition ergreifen kann, sie müßte denn Handeln auf Denken, Sollen auf Sein, Sittlichkeit auf theoretische Wissenschaft zurückführen. Ethische Definition aber würde ohne weiteres dem Zirkel verfallen; denn die Idee des Guten ist Voraussetzung aller ethischen Begriffe. Darum mag man das Gute immerhin Einsicht nennen; wer von Einsicht des Guten spricht, der muß darunter die gute, praktische, schöpferische Einsicht verstehen, wenn er der Kritik entgehen will [1]).

1) Wir haben versucht, in der Idee des Guten die ethisch notwendige Voraussetzung aller praktischen Erkenntnis nachzuweisen, den Zielpunkt, auf den die sokratische Gedankenlinie in ihrer Lebensbetrachtung hinstrebt, den Ursprung, auf den sie zurückblickt. Es bleibt uns übrig, noch einige Andeutungen des Begriffs einer zentralen praktischen Erkenntnis zur Sprache zu bringen, die geeignet sind, die gewonnene Einsicht in diese Zusammenhänge zu unterstützen. — Erst von der in ihrer Bedeutung entfalteten Idee des Guten aus sind wir imstande, den sokratischen Streit um das Wissen der Tugend in seiner Bedeutung zu übersehen. Wir werden jetzt verstehen, wie es geschehen kann, daß sich Sokrates im Protagoras zuerst zum Bestreiter des Satzes vom Tugendwissen macht, um dann zu seiner endgültigen Behauptung zurückzukehren. Während der Sophist in kulturseliger Begeisterung das Walten sittlichen Wissens in der zivilisierten Gemeinschaft feiert, scheint Sokrates gerade dort am entscheidenden Orte, im Felde der Politik, Wissen und Belehrung zu vermissen (319 d). Die aufgeklärte Moral, die der

Die Verfolgung dieser ethischen Gedankenlinie, die wir in ihrem Ausgangspunkte im praktischen Leben offenkundig dar-

---

Sophist verbreitet, bedeutet für ihn offenbar kein Wissen, wie er es vertreten muß. Der Hinblick auf die sittliche Empirie könnte ihn nicht zur Behauptung des Satzes veranlassen. Dasjenige Wissen, das die Tugend in sich begreifen soll, kann nicht an der Oberfläche einer von subjektiven Tendenzen und Strebungen zersetzten Kultur angetroffen, in ihrer moralischen Ideologie wiedererkannt werden. Das sokratische Wissen der Tugend ist vielmehr dasjenige, das grundsätzlich nicht unterliegen kann im Kampfe mit der Subjektivität (352 c ff.); es ist das praktische Wissen, das nur in seiner Praxis denkbar ist. — In Charmides wird neben der Frage nach der σωφροσύνη das hier in Wahrheit zentrale Problem verhandelt, in welchem Wissen die Eudaimonie beschlossen sei. Sie wird nicht erlangt durch ein „Wissen des Wissens und des Unwissens", d. h. ein Wissen, das im materialen Sinne alles Berufswissen umspannt und beherrscht. „Hilfreich" ist nicht eine Zusammenfassung aller praktischen Einzelkenntnisse (Charm. 173 a ff.); ὠφελία liegt nicht einmal in dem Wissen des Zukünftigen (174 a). Sondern das Wissen um das Gute und Böse ist es, das die Eudaimonie bewirkt (174 b). Wie verhält es sich zu dem sonstigen Wissen? Scheinbar würde alle Berufsarbeit unentwegt ihre Zwecke verfolgen, auch wenn es kein Wissen des Guten geben sollte (174 c). Nur daß diese Arbeit gut geschieht und uns zur Hilfe, das würden wir bei seinem Fehlen eingebüßt haben. Denn die „Hilfe" ist ja seine eigentümliche Leistung (175 a). Das Wissen des Guten vollzieht offenbar eine höhere Synthese jener vereinzelten Zwecksetzungen; in ihm werden sie auf die Einheit der ethischen Lebensrichtung bezogen. So gut aber in jenem allenthalben zerstreuten praktischen Wissen die Fähigkeit der Gestaltung liegt, so sicher ist in dem „Wissen von der Hilfe" die praktische Grundbeziehung mitgedacht. — Auf dasselbe Ziel hin strebt der aporetisch ausklingende Gedankengang in Euthydem (288 d ff.). Leitend ist dieselbe Frage nach der wahren ἐπιστήμη, die die Glückseligkeit schaffen soll. Ihr Kennzeichen muß sein, daß sie das Objekt ihrer Erkenntnis auch zu „gebrauchen" versteht. Das will sagen, sie ist praktische Erkenntnis und hat die Fähigkeit, praktisches Wissen im gemeinen Sinne in ihre überlegenen Zusammenhänge einzuordnen, gerade wie etwa die Politik die Strategie ihren Plänen unterstellt (291 c). Und die „königliche Kunst" der Politik kommt als die Ursache wohlbestellter staatlicher Verhältnisse selbst für diese überragende Stellung in Betracht. Doch nun erhebt sich die Meisterfrage, welche Leistung ihr denn zu eigen ist (291 e). Ihr Werk ist offenbar die Beschaffung des Guten; denn sie ist ja „hilfreich", wenn sie die gesuchte Kunst sein soll (292 a). „Gut" ist aber nach aller sokratischen Belehrung nichts anderes als ein Wissen; eine Weisheit soll durch jenes letzte Wissen vermittelt werden (292 b). Jede weitere Bestimmung des Guten scheitert an der Eigenart seines Begriffes; denn es kann schlechthin nichts besonderes aufgezeigt werden, das als Objekt dieses Wissens anzusprechen wäre (292 d). Es liegt also dieselbe Aporie vor wie Polit. 505 b, c. Worin ist sie begründet? Jedenfalls

gelegt, in ihrer höhern Entwicklung mehr angedeutet finden, soll uns den Zugang eröffnen zu jenem Höhepunkt der Darstellung platonischer Gedanken, der durch die Idee des Guten bezeichnet ist (Polit. 506 d ff.). Geheimnisvoll wird diese ihre Beschreibung freilich immer erscheinen; bleiben doch in jedem Fall Momente in ihr bestehen, deren Begreifen durch den scheinbaren Mangel jeder Beziehungsmöglichkeit erschwert ist. Nur insofern, als Beziehung zum sonstigen Bestande platonischer Lehre wahrgenommen werden kann, ist der erklärende Hinweis möglich. Wenn aber irgendwo, so ruft hier das, was unverstanden bleibt, die Frage wach, ob die Schuld dieser Dunkelheit nicht sowohl an irgendwelcher Mystik des Schriftstellers, als vielmehr an der Schranke unseres rezipierenden systematischen Denkens liegt. Denn soviel ist klar, daß es sich bei der Idee des Guten nicht um das unfruchtbare Geheimnis der Mystik, sondern um das echte Geheimnis des Problems handelt[1]).

Daß das Gute Idee ist, das ist eine längst besprochene Sache (507 b). Aber da beginnt ja erst sein Problem. Es bedarf des Vergleichs mit dem Sonnenlichte, um seine überragende Stellung verständlich zu machen. Schauen und Geschautwerden sind auf dessen Strahlen angewiesen, wenn sie wirklich werden sollen. Helios verleiht ihnen die Macht, sich zu verbinden. So steht es auch im Hinblick auf die Seele (508 d). Wenn sie sich auf das hinwendet, was vom Sein und von der Wahrheit erglänzt, dann denkt und erkennt sie; wenn sie aber das ins Auge faßt, was mit Dunkel gemischt ist, das Werdende und Vergängliche, dann verfällt sie dem Schwanken der Meinung und verliert ihre Denkkraft. Das aber, was dem

darin, daß das Wissen des Guten, das zur Eudaimonie erforderlich ist, sich in keiner Weise irgendeinem Berufswissen an die Seite stellen läßt, während es doch den Charakter des praktischen Wissens durchaus nicht eingebüßt hat. In dieser seiner Bestimmtheit können wir in ihm nur den Begriff einer praktischen Erkenntnis als solcher vertreten sehen; sie ist es allein, die die „Verwendung" aller materialen praktischen Zwecksetzungen, d. h. ihre Einheitsbeziehung möglich macht. Die Eigenart dieses Wissens ist es, daß es unmittelbar auf die Idee gerichtet ist; darin liegt seine überlegene Kraft des Zusammenschauens jener vereinzelten Zweckgedanken. Angedeutet ist das Problem vielleicht Men. 89 a.

1) Vgl. daneben den Weg zur Erkenntnis des Schönen, Symp. 211 c.

Erkannten die Wahrheit und dem Erkennenden die Fähigkeit zu erkennen verleiht, das ist die Idee des Guten (508 e). Sie ist die Ursache des Wissens und der Wahrheit, als der erkannten Wahrheit. Und so sind beide herrlich, Erkenntnis und Wahrheit; es gibt aber noch etwas Herrlicheres als diese beiden. Wissen und Wahrheit haben die Art des Guten, aber wir sollen keines von ihnen für das Gute halten; sondern dessen Stellung ist noch höher einzuschätzen (509 a). Und wie die Sonne nicht nur die Möglichkeit, geschaut zu werden, sondern Werden, Wachstum und Gedeihen verleiht, so empfängt das, was erkannt wird, vom Guten nicht nur dieses sein Erkanntwerden, sondern Sein und Wesenheit wird ihm von dort zuteil; denn das Gute ist nicht ein Sein, sondern noch jenseits des Seins und übertrifft es an Würde und Macht (509 b).

Im Hinblick auf diese Darstellung des Guten am Ende des 6. Buches der Politeia möchten wir vor allem darauf aufmerksam werden, daß diese Idee keineswegs ohne weiteres mit dem letzten Prinzip des hypothetischen Verfahrens zusammenfällt. Der Beschreibung des Guten folgt jene schematische Uebersicht über die Stufen des Erkennens, ausgeführt am Bilde des doppelten Schnittes, der eine vierfache Gliederung ergibt (509 d ff.). Die höchste der vier Fähigkeiten ist die Dialektik, ausgeübt durch die „Vernunft"; sie führt zum „Anhypotheton", der prinzipiellen Voraussetzung dieses ganzen Verfahrens. Vom Guten ist in diesem Zusammenhange nicht mehr die Rede; wir befinden uns offenbar in einer Gedankenlinie, die zunächst ihren Abschluß rein logisch findet. Im folgenden Buch erleben wir den Aufstieg der Seele zur höchsten Erkenntnis; die Idee des Guten ist ihr Ziel und ihr Weg dazu unverkennbar die dialektische Methode (533 c). Ein Rückwärtsschreiten auf Grund der Hypothesis zu ihrem Ursprung hin führt also hier offenbar zum sittlichen Grundprinzip. Und doch kann dieses mit jenem logischen Ursprung nicht schlechthin zusammenfallen. Denn die Idee des Guten ist zu erschließen als „Ursache" von allem Rechten und Schönen, indem sie im Sichtbaren das Licht und seinen Herrn hervorbringt und im Denkbaren selbst als Herrscherin waltend Wahrheit und Vernunft darbietet (517 c, 508 e).

„Vernunft" ist Trägerin des regressiven, auf das Anhypotheton gerichteten Verfahrens; aber trotzdem behauptet ihr gegenüber das Gute eine letzte Ueberlegenheit, indem es als ihr beherrschendes und schaffendes Prinzip auftritt. Ethische „Ursache" und logischer „Ursprung" sind immerhin nicht identisch gedacht. Das ethische Grundprinzip genießt einen letzten Primat vor dem höchsten Inbegriff theoretischen Verhaltens. Dem Enthusiasmus des dialektischen Fortschreitens scheint freilich ein einziges Ziel vor Augen zu stehen; aber es sind im Grunde zwei Gedankengänge, die auf zwei Begriffe, auf das logische und das ethische Ursprungsprinzip hinleiten.

Die Idee des Guten hat zum Gegenstand ihrer Wirkung die logische Korrelation von Subjekt und Objekt. Und es ist bemerkenswert, wie scharf diese korrelative Beziehung gefaßt wird. Sehen und Gesehenwerden, Erkennen und Erkanntwerden weisen so notwendig aufeinander hin, als wie Subjekt und Objekt in reiner Logik aufeinander bezogen sein müssen (507 c ff., 508 e ff., vgl. Crat. 440 b). In der aktiven und in der passiven Fassung desselben Erkenntnisaktes, wie sie beide einander notwendig fordern, kommt klar zum Ausdruck, daß Denken und Sein nicht getrennt, sondern nur in Wechselbeziehung gedacht werden können. Diese eine Beziehung soll durch die Wirkung des Guten gestiftet werden. Zunächst im Hinblick auf die Seele, also auf den Subjektbegriff, werden wir in dieser These einen präzisen Sinn erkennen. Erkenntnis unterliegt als solche der Norm logischer Gesetzmäßigkeit, die für sie ein eindeutiges Kriterium bildet. Aber gleichzeitig unterliegt sie einem Sollen, einer Forderung, das an die Seele herantritt, um in ihr Erkenntnis zur Wirklichkeit wachzurufen. Denken kann nicht nur gedacht, sondern auch gewollt werden; Wissenschaft ist sittliche Aufgabe, ohne damit im mindesten etwas von ihrer autonomen Gesetzlichkeit einzubüßen. Logik und Ethik stehen durchaus nicht beziehungslos nebeneinander. Logik hat ihre Gerechtsame im Bereich des Sollens, indem Ethik die Logik der Sittlichkeit darstellt. Ethik hat für die Logik übergreifende Bedeutung, indem sie mit der Wirklichkeit des Handelns auch den Vollzug des Denkens fordert. Erkenntnis ist schöpferische

Tat der Seele; sie ist wahr, darum ist sie auch gut. Der fortschreitende Prozeß der Grundlegung kann insofern freilich in einem Sollen, also im Guten begründet gedacht werden, als der Vollzug der wissenschaftlichen Grundlegung Aufgabe im Vollsinn des Wortes ist. Ihrer logischen Geltung nach sind die Hypothesen allein in einer logischen Ungrundlegung begründet. Aber daß diese Grundlegungen in Denken und Vernunft gelegt werden, das fällt dem Gesichtspunkt eines auch die Logik umfassenden Sollens anheim. In dieser Gedankenlinie liegt es wohl begründet, daß bei Platon das Gute dem Subjekte Erkenntnis und Wissen schafft.

Aber auch die Wahrheit wird von ihm geschaffen, insofern eben, als sie erkannt wird; das Gute ist auch jenseits des Seins. Subjekt und Objekt stehen in genauer Korrelation; mit dem Erkennen muß auch das Erkanntwerden geschaffen werden. Außerhalb der Bezogenheit auf ein Subjekt kann es aber kein Objekt geben. Platon wagt daher den Gedanken, daß auch das Sein dem Guten entstamme. Denn „Sein“ kann nicht außerhalb dieser vom Guten gestifteten transzendentalen Beziehung von Subjekt und Objekt gedacht werden. Hier aber führt der Weg in unerschlossene Tiefen, und wir müssen uns außerstande erklären, mit dem platonischen Gedankengang bis zu seinem letzten Ziele Schritt zu halten. Das Gute wird zur Ursache auch des Seins; es wird Ursache offenbar der Idee; denn „alles Rechte und Schöne“ entspringt ihm. Endlich wird es zum Schöpfer auch der sinnlichen Welt; Helios, sein Gegenbild daselbst, ist zugleich sein Sprößling.

Es ist hier der Ort, wo der Begriff der Ursache überzugehen scheint in den Begriff der Schöpfung, der fortan seine gewichtige Rolle im platonischen Denken spielen wird. Ohne ihn vorderhand in den Bereich der Untersuchung ziehen zu wollen, erinnern wir uns des Gesichtspunktes der Ethik, der uns allein eine feste Grundlage zu bieten scheint, um die Idee des Guten in der ihr zugeschriebenen überragenden Stellung zu verstehen. Der Wille, als der durch Erkenntnis bestimmte Wille, die Macht, als die vernünftige Macht, die Arbeit, als die durch ihren Zweckbegriff geleitete Arbeit — alles dies setzt

voraus die Idee eines vernünftigen Willens, eines objektiven schöpferischen Handelns. Denn der Anspruch auf Objektivität, der in allem praktischen Verhalten liegt, setzt die Idee einer objektiven praktischen Gesetzmäßigkeit voraus; diese Idee ist das Gute. So dürfen wir es denn als genaue Konsequenz der ethischen Systematik Platons betrachten, wenn auf ihrem Höhepunkt das Gute zum Inbegriff der schöpferischen Gestaltung wird. Dieser Gedanke ist an sich keineswegs theologisch und spekulativ. Denn das Gute ist ja die Idee des Guten; auch als „Ursache" wird sie durchaus nicht zum materialen spekulativen Prinzip, zum Zweckprinzip etwa im aristotelischen Sinne. Auch als Ursache ist das Gute Idee, und darum geeignet, die transzendentale Grundlegung der Ethik zu vertreten. Und wenn seine Wirkung übergreift ins Gebiet der Logik, und wenn es zum Schöpfer auch der Natur wird, so behalten wir, abgesehen von den angedeuteten Gesichtspunkten, jedenfalls das Eine im Auge, daß vom ethischen Denken aus der Zugang zu diesen letzten Tiefen zu gewinnen ist[1]).

Die Idee des Guten als die „Ursache" bewahrt ihre ethische Grundbedeutung. Dafür dürfen wir endlich einen denkwürdigen Beleg anführen, der uns diesen fundamentalen Zusammenhang zwischen ihr und dem Probleme der Sittlichkeit sichert. Im Phaedo (97 c ff.) bekennt Sokrates, daß seine geistige Entwicklung zeitweise durch die Problemstellung der Naturspekulation bestimmt war. Im „Nus" suchte er mit Anaxagoras die Ursache der Erscheinungen. Aber das hatte für ihn nur einen Sinn, wenn diese „Vernunft" das Gute bedeutete. Die Vernunft müßte doch alle Naturphänomene im einzelnen wie in ihrer Gesamtheit so lenken, wie es für sie am besten ist. Das „allen gemeinsame Gute" möchte er letztlich als ihre Ursache erkennen (98 b). Aber er legte sein Buch enttäuscht zur Seite und war auch selbst nicht imstande, in der Natur dieses leitende Prinzip des Guten wahrzunehmen. Um solch ein Ziel

1) Wir erinnern hier im Vorbeigehen an die ästhetische Beziehung des Guten, wie sie in der Eroslehre des „Gastmahls" und des Phaedrus, in der dreifachen Bestimmung des Guten Phil. 65 a, und andern Ortes vertreten ist. Von einem Eingehen auf die Problematik des Schönen ist aber in dieser Darstellung Abstand genommen worden.

der Erkenntnis ins Auge zu fassen, dazu bedurfte es einer „zweiten Fahrt", eines methodisch kritischen Verfahrens, das in der „Ursache" zunächst nicht Höheres als den schlichten hypothetischen Begriff sehen wollte. Diese fundamentale Umkehr zu den begrifflichen Grundlegungen der Erkenntnis allein konnte eine fortschreitende Bewältigung des Naturproblems versprechen. Aber diese Ziele lagen noch im weiten Felde. In anderer Hinsicht dagegen offenbart sich ihm schon jetzt das Gute als die „Ursache" in unmittelbar einleuchtender Weise — nicht im Felde der Naturspekulation freilich, sondern im Reiche der Sittlichkeit. Sein eigenes tragisches Erleben findet seine Deutung durch die bestimmende Kraft des Guten. Nicht die Mechanik von Sehnen und Knochen vermag den hinreichenden Grund zu enthalten, daß Sokrates dem Gebote der Athener getreu im Gefängnisse verharrt und so seiner sittlichen Ueberzeugung Genüge tut (98 e). Sehnen und Knochen hätten ihn längst nach Megara oder zu den Böotern getragen, wenn er dem Scheine des Besten und nicht der Wahrheit gefolgt wäre. Zu behaupten, daß er mit Vernunft handle und doch als Ursache seines Verhaltens seine Gliedmaßen anzusprechen, das wäre eine große Gedankenlosigkeit (99 b). Denn vernünftig handeln kann doch nur heißen: nach der Wahl des Besten handeln. Aus Luft und Schall der Stimme ergibt sich keine Dialektik; körperliche Zustände verursachen niemals zweckbestimmte, sittliche Handlung. Vielmehr wird der sittliche Gedanke demjenigen Menschen, der in seiner Erkenntnis lebt, zur bestimmenden Ursache seines Handelns. Die Idee des Guten erweist sich im schlichten ethischen Erleben als Wille und Macht. An der Gestalt seines Meisters hat Platon diese grundlegende ethische Erkenntnis gewonnen. Sokratisch sind die Ausgangspunkte dieser Lehre, sokratisch ist aber auch die tiefste Bewährung ihres Grundgedankens.

Es ist die Aufgabe der Erziehung, diese Geisteswelt dem zu erschließen, der die Geschicke der Gemeinschaft in seine Hand nehmen soll. Und indem der große soziale Erzieher, dem wir die dargestellten grundlegenden Lebenserkenntnisse verdanken, immer tiefere Einsicht gewinnt in die objektiven Grund-

lagen von Wissenschaft und Sittlichkeit, indem die Welt der Idee sich immer mehr in ihrer unmittelbaren Lebensbedeutung offenbart, wächst auch die Klarheit über das subjektive Korrelat jener tiefsten Erkenntnisinhalte. An der Erkenntnis der Idee erschließt sich auch die Psyche; weil der Erzieher im Klaren ist über die hohen geistigen Inhalte, die er vermitteln will, versteht er auch das Wesen der Seele, die ja der eigentliche Gegenstand seiner Erziehung ist. Er muß den Irrtum derer erkennen, die behaupten, daß das Wissen von außen in die Seele hineingelegt werde, die seiner bis dahin entbehrte, gerade wie wenn sie blinden Augen die Sehkraft von außen einsetzen könnten (Polit. 518 b). Als ob das Sein der Idee von der empirischen Außenwelt her in die Seele einströmen könnte. Wir wissen ja bereits, welche negative Bedeutung dieser Außenseite des Seelenlebens zunächst zukommt. Nicht nur der sittliche Protest, sondern vor allem erkenntniskritische Besinnung wendet sich gegen alles, was als isolierte dinghafte Wirklichkeit mit dem dogmatischen Anspruch auf selbständige Geltung der Seele von außen her sein Gesetz aufzwingen will. Darum weiß der Erzieher, daß durch sein Werk vielmehr die Innenwelt der Seele zur Entfaltung kommen soll; er arbeitet in der Erkenntnis jener ihr eigentümlichen Innenbewegung, ihres selbsttätigen Innenlebens. Das Wissen ist für ihn eine Fähigkeit, die der Seele innewohnt, so gut wie das Auge seine herrliche Begabung in sich selbst trägt. Es gibt andere Vorzüge, die nur durch Gewohnheit und Uebung erworben werden; sie werden mit Unrecht seelisch genannt. Denn erst nachträglich werden sie der Seele von außen eingepflanzt. Diese Fremdheit gegenüber dem ursprünglich Seelischen läßt sie der Körperwelt verwandt erscheinen (518 d); körperlich ist das, was dem aus sich selbst wirkenden Gesetz der Seele von außen entgegentritt. Kraft dieser ureignen Gesetzmäßigkeit ist die echte Fähigkeit der Seele, die des Denkens, von unvergleichbar göttlicher Art. Ihr Vermögen erweist sich als wahrhaft ursprünglich, weil es prinzipiell unverlierbar ist (518 e). Aller empirische, äußere Einfluß hat als solcher begrenzte Wirksamkeit; die Seele aber birgt unendliche Kräfte in sich; denn es sind die Kräfte der

Erkenntnis und des Guten, deren auch die verirrte Seele niemals verlustig gehen kann, und die auch der Bösewicht gerade in seiner Bosheit deutlich wahrnehmen läßt (519 a, b; vgl. 352 c).

Das objektiv Seiende ist der unverrückbare Orientierungspunkt des seelischen Lebens; von ihm aus ist sein Werden, seine Erziehung gedacht. Aber ebenso unverrückbar ist sein subjektiver Gegenpol, der Begriff der Seele; durch keine logischen und sittlichen Verdunkelungen kann ihre wahre Wesenheit zerstört werden. Problem der Erziehung kann also nie das Schaffen des seelischen Ursprungs selber sein; ihm soll sie vielmehr zur freien Wirkung verhelfen, indem sie die Idee, insbesondere die Idee des Guten, in seinen Blickpunkt rückt. Das ist die Aufgabe des „Herumwendens" der Seele, in der die Tätigkeit des Erziehers anschaulich wird. In jedem Falle ist ja die Seele durch irgendwelche Vorstellungs- und Gedankeninhalte beherrscht. Scharf und klar blickt diejenige des verkehrten Menschen oft auf das hin, was in ihrem Gesichtskreis liegt. Intelligenz ist auch dort im Spiele; denn auf Erkenntnis ist jede Seele angelegt. Aber sie ist gezwungen, dem Schlechten zu dienen, und wenn sie einmal die Grundrichtung verfehlt hat, dann wirkt ihre Geisteskraft zu nur um so größerem Schaden (519 a). Indem die Umwendung der Seele wirklich wird, ergreift sie als Gegenstand ihrer Erkenntnis anstatt des Werdenden das Seiende; indem aber die Idee ihr Inhalt wird, findet sie selbst ihren ursprünglichen Sinn, ihr wahres Lebensgesetz. Zu dieser fundamentalen Umkehr genügt aber eine bloß peripherische Wendung nicht; gerade wie wenn sich mit dem Auge der ganze Körper dem Lichte zukehren müßte, um es zu schauen, so muß sich die Hinwendung zum Guten mit der ganzen Seele vollziehen (518 c). So wird das wesenhafte, unverlierbare Vermögen der Seele zur Erkenntnis und zum Guten infolge der Umwendung brauchbar und hilfreich; und dieselbe Schärfe des Geistes, die sich vorher auf relative und vieldeutige Inhalte richtete, kommt jetzt der Wahrheit zugute. — Klar und eindeutig kommt in diesem Begriffe der Umwendung die korrelative Beziehung von Subjekt und Objekt zur

Darstellung. Die Entfaltung der Seele zur Erkenntnis wurde als die Auswirkung ihres innern Gehaltes dargestellt. In der Betonung dieser innern Gesetzmäßigkeit könnte die Gefahr einer Subjektivierung aller geistigen Inhalte liegen. Die Seele wäre dann das dunkle metaphysische Etwas, das in seiner unergründlichen Tiefe die Voraussetzungen aller logischen und ethischen Ordnung birgt. Der Gedanke der Umwendung dagegen befreit die Seele von einem falsch verstandenen Anspruch auf Autonomie, indem er klar macht, daß das Subjekt nur für ein Objekt gedacht werden darf; denn diese Umwendung ist Wendung zu einem ruhenden Orte hin, der für sie richtunggebend ist. Die Seele wendet sich hin zum wahrhaft Objektiven, das sich in der Idee darstellt; gerade dadurch aber gewinnt sie ihre wahrhafte Subjektivität. Ihre Innenbewegung ist eben die, welche auf die objektiven Erkenntnisinhalte hinleitet; ein Innen gibt es für sie nur, indem es in Beziehung zu dem echten Außen, zur reinen Objektivität gedacht ist. Nur die Idee verleiht ihrer Innenrichtung ein eindeutiges Ziel und enthebt damit das seelische Leben der Gefahr psychologischer Relativierung. Das Werden der Seele, dargestellt als ihre Umwendung zum Guten, ist jetzt deutlich geworden in seiner notwendigen Beziehung auf die von ihr erschauten objektiven Wahrheiten; das, was sie objektiv in der Reinheit der Idee erkennt, ist eben dasselbe, was ihrem ureigenen Vermögen an geistigem Gehalte entspringt.

Die Sonne ist nicht das Sehvermögen, aber als sein Urheber wird sie eben von ihm wahrgenommen (508 b). Zu dem lebenspendenden Lichte, durch das ein Schauen überhaupt erst wirklich werden konnte, wendet sich letztlich dieses Schauen als zu seinem erhabensten Gegenstande zurück. Die erkennende Seele wendet sich vom Werden zum Sein und vom Sein der logischen Erkenntnis zu dem Strahlendsten im Seienden; dieses ist aber das Gute (518 c). Durch Wissenschaft wird die Seele vorbereitet zu dieser höchsten Stufe ihres Werdegangs. Das, was an ihr daraufhin abzielt, die Idee des Guten leicht erschauen zu lassen, das muß für die Erziehung Bedeutung haben. Es ist eben das, was die Seele nötigt, nach jenem Orte sich

umzukehren, wo das Beseligendste im Seienden ist (526 d, e). Den mathematischen Wissenschaften vor allem wird die Kraft zugeschrieben, das Beste in der Seele zum Schauen des Besten im Seienden hinaufzuführen (532 c). Und die dialektische Methode insbesondere zieht sanft das in einem Schlamm von Barbarei vergrabene Auge der Seele hervor und führt es aufwärts, und ihre Mithelfer sind die mathematischen Wissenschaften (533 d).

Wir dürfen uns freilich wundern über den einseitig logischen Gang dieses Erziehungsweges, der doch die philosophischen Herrscher zu einer ethischen Führung ihres Amtes in der Gemeinschaft befähigen soll, und wir können uns kaum die für sie bestehende Schwierigkeit ihrer Lebensaufgabe verhehlen, daß sie sich mittelst der angedeuteten logischen Erkenntnisstufen der Idee des Guten in ihrem ethischen Vollsinn bemächtigen sollen. Beziehung auf die ethische Systematik müssen wir gerade hier sehr schwer vermissen. Immerhin ist die prinzipielle Wahrheit vom ethischen Gehalte der Erkenntnis als solcher in dieser Methodik der höhern Erziehung um so deutlicher zur Darstellung gebracht. Alle wahre Erkenntnis hat reinigende Kraft; darum leitet sie hin zur Erkenntnis des Guten. Das erinnert uns daran, daß nach platonischer Lehre das Erkennen vom Guten gewirkt ist. Es könnte auch in seinen tiefern Stufen nicht diese propädeutische Rolle spielen, wenn es zu jener Idee nicht in einer innern Beziehung stünde. Der Erkenntnisweg der Seele führt nicht nur hin zum Guten, sondern er vollzieht sich im Guten. Sein Licht beleuchtet den Entwicklungsgang des erkennenden Geistes, auch wenn es selbst noch nicht erkannt worden ist. Wissenschaft bereitet vor zur höchsten Erkenntnis; diese aber ist unvergleichbar in ihrem Glanze, weil sie die Seele in ihrem tiefsten Grunde, in ihrem Ursprunge ergreift. Sie ist geblendet in diesem Lichte, gerade als ob nicht minder sie selbst als wie das Gute in ihm erkannt würde. Das seelische Auge erkennt den Urheber seines Schauens; die Erkenntnis des Guten ist selbst höchste Offenbarung des Guten.

Wir wissen uns hier hart an jener geistigen Grenze, die den Uebergang von der Kontinuität des Gedankens zum Felde

spekulativen Tiefsinns bedeutet. Und doch nehmen wir gerade an dieser Stelle Gelegenheit, die Tiefe des echten platonischen Denkens abzugrenzen gegen die nicht unbedenkliche Macht platonisierender Romantik, wie gegen alle seine pantheistische Weiterbildung. Erkenntnis der Idee des Guten ist das Ziel der Erziehung, ist der tiefste Gehalt seelischen Lebens, der gedacht werden kann. Denn es ist ja klar geworden, welche durchgreifende Bedeutung dieser Idee zu eigen sein muß, wenn sie in ihrem ungeschwächten Sinn aus dem ethischen Zusammenhang des platonischen Denkens heraus verstanden wird. Aber so unvergleichlich tief und reich uns ihr Gehalt erscheinen muß, so bleibt sie doch Idee, so wird sie doch erkannt. Sittliches Lebensziel für den platonischen Staatslenker, Losungswort für die letzte Wegleitung in Erziehung und Entfaltung seelischen Lebens ist nicht ein Sichversenken in ein letztes Sein, nicht ein Erleben göttlicher Einwirkungen, nicht ein Eintauchen in tiefste Lebenszusammenhänge, sondern ein Hinblicken auf die Idee. Nur als Idee ist das Gute wahrhaft göttlich, weil es als Idee allein der natürlichen oder metaphysischen Dinglichkeit entrückt ist. Nur in der Erkenntnis dieser Idee nimmt die Seele diejenige Haltung ein, die sie vor der trüben Anmaßung einer Vermischung mit dem Göttlichen bewahrt. Indem die Seele nicht erleben, sondern hinschauen will, rettet sie sich die Unschuld und Reinheit ihres Strebens. Im Hinblick auf das Gute wird ihr dessen schöpferische Macht zuteil werden. Darin liegt die Schlichtheit und die Kraft des platonischen Gedankens.

4. Die Wiedererinnerung.

Die Darstellung des Erkenntnisweges der Seele im „Staat" hat uns reichliche Klarheit gebracht auch für das psychologische Problem, dessen Ausprägungen im platonischen Denken wir zu verfolgen im Begriffe sind. Mit unüberbietbarer Deutlichkeit kommt in jenen streng wissenschaftlich gedachten Zusammenhängen die Korrelation von Idee und Seele in ihrer unbedingten Notwendigkeit zum Ausdruck. Es kann kein Zweifel sein, daß wir in jenen mittlern Büchern des „Staates" einen

Höhepunkt der wissenschaftlich-philosophischen Entfaltung der platonischen Lehre vor uns haben, und auch für das Seelenproblem können wir, wie es scheinen will, einen weitern Fortschritt im Sinne einer noch strengern Präzisierung des Begriffes kaum mehr erwarten. Wenn wir Aufschluß suchen über die Beziehung von Subjekt und Objekt, Seele und Idee, insofern sie rein philosophisch erfaßt ist, wird uns jener klare und reife Ausdruck des tiefsten platonischen Lehrgehaltes vielleicht am höchsten willkommen sein. — Ein tieferes Eindringen in die hier vorliegende Beziehung von Seele und Idee erwies sich freilich abhängig von einer richtigen Deutung der Idee des Guten; ihre Erörterung mußte daher im Interesse des Seelenproblems in ausgiebiger Weise geschehen. Wenn wir in ihr im angedeuteten Sinne jenes Zusammentreffen der logischen und der ethischen Gedankenlinie wahrnehmen dürfen, so stehen wir damit allerdings vor einer zentralen Erkenntnis dieses Lehrsystems, die in ihrem scheinbar abschließenden Charakter eine prinzipielle Ueberbietung auch im Hinblick auf das Seelenproblem nicht vermuten läßt.

Aber wir wissen, daß Platon auch am spekulativ-religiösen Denken seiner Zeit seinen Anteil nimmt. Das Seelenproblem stellt sich ihm nicht nur in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Probleme der Dialektik. Es ergreift ihn auch in der dringenden Form religiöser Fragestellung, und er sieht sich genötigt, seine Philosophie in Beziehung zu setzen zu jener Seelenlehre, die dem Bewußtsein der allgemeinen Notlage menschlichen Daseins entspringt und darum nicht sowohl dem philosophischen Interesse als dem praktischen Erlösungsbedürfnis dienen will. Unser Weg führt uns von neuem zurück in denjenigen Gedankenkreis, in dem wir die Verarbeitung des religiösen Seelenproblems, wie es durch die Zeitbewegung gestellt ist, erwarten müssen. Die Ausgangspunkte dieser Gedankengänge sind mythischer und spekulativer Natur, so daß wir mit einem Eingehen auf die Probleme des Phaedo scheinbar den Boden reiner Philosophie verlassen. Und doch sehen wir uns vor die Notwendigkeit gestellt, diese viel erörterte Schrift immer wieder durchzudenken und auf ihren philosophischen Gehalt

hin zu prüfen. Denn wir haben schon hinreichend wahrgenommen, daß es sich dort keineswegs um ein kritikloses Eingehen auf theologische Theoreme handelt — müßte doch sonst die Unsterblichkeit der Seele nicht einmal über das andere bewiesen werden, die ja doch die Grundüberzeugung jener orphisch-pythagoreischen Kreise war. Die erkenntnistheoretische Wendung, die der naiv dualistische Gedanke im Phaedo nimmt, wies uns schon darauf hin, daß es sich um eine philosophische Verarbeitung jener Elemente handelt, die uns trotz des mythischen Untergrundes tiefe philosophische Belehrung und unschätzbare Bereicherung für unser Bild der platonischen Psychologie erwarten läßt. Denn es kommt hier der Philosophie jener schon angedeutete Vorzug theologischer Problemstellung zugute, daß ihr jene gewisse Dringlichkeit, jene Unbedingtheit des unmittelbaren Lebensinteresses anhaftet, die sich nur mit den letzten Antworten auf die letzten Fragen zufrieden geben will. Für den fortschreitenden dialektischen Aufbau der seelischen Inhalte bleibt dort wenig Zeit und Interesse übrig, wo das Wesen und Schicksal der Seele selbst von vornherein das zentrale Thema ist. Alle noch so begründete philosophische Einsicht verblaßt scheinbar zur Bedeutungslosigkeit, wenn die religiös gerichtete Seele mit unbeirrbarer Beharrlichkeit ihre wenigen, aber auf das Letzte gerichteten Fragen stellt. Auch die platonische Philosophie vermag vielleicht mit dieser auf das Absolute hindrängenden Gedankenbewegung nicht Schritt zu halten; denn auch ihr gelingt es nicht, jene unbedingten Ansprüche auf dem Boden der Dialektik aus ihrer eigenen kontinuierlichen Gedankenfolge heraus restlos und überzeugend zu befriedigen. Aber d e n Dienst läßt sie sich in jedem Falle von der Dogmatik des religiösen Gedankens leisten, daß sie von ihr hingewiesen, hingedrängt wird auf die umfassenden und die letzte Tiefe in sich begreifenden Fragestellungen, denen sich das religiöse Interesse mit seiner eigenartigen Ausschließlichkeit widmet. Denn als Weckruf und unablässige Erinnerung an die Tiefe des Problems erfüllt der religiöse Gedanken seine Mission für die Philosophie.

So ist auch mit der tiefsten Erfassung des dialektischen Werdens der Seele deren Begriff für das platonische Denken nicht erledigt. Die religiöse Gedankenbildung greift über das zeitlich begrenzbare Leben der Seele hinaus und stellt die Frage nach dem Vorher und Nachher. Die Ewigkeit ihres Seins soll den Hintergrund bilden für ihr irdisches Leben. Die Frage nach dem tiefsten Wesen der Seele wird aufgeworfen. Leben und Tod werden zum Gegenstande rätselhafter Spekulation. In der Frage nach der Unsterblichkeit faßt sich das leidenschaftliche Interesse an diesem Problem zusammen. Und die Philosophie kann nicht umhin, Stellung zu nehmen zu diesem brennenden Anliegen. Sie tut es, wie wir gesehen haben, indem sie im religiösen Interesse ihr eigenes wieder erkennen will und sich selbst beleben läßt vom religiösen Willen zum Absoluten. Es ergibt sich jene eigenartige wechselseitige Durchdringung der religiösen und der philosophischen Gedankenwelt, die dem Phaedo seine geheimnisvolle Wirkung verleiht. Der philosophische Gedanke begibt sich auf ein Gebiet, das ihm zunächst fremd ist; fragwürdig sind von seinem eigenen Gesichtspunkt aus die Theoreme, zu denen er sich führen läßt, fraglich sind für den Philosophen selbst die auf diesem Boden gewonnenen Resultate (Phaed. 107 b u. a.). Aber schon darin liegt auch für das philosophische Interesse an dieser Schrift ein unermeßlicher Wert, daß in ihr dank ihrer religiösen Voraussetzungen das Seelenproblem, und damit das Lebensproblem, in einer umfassenden Weise aufgerollt wird, die nicht mehr überboten werden kann. Wo die Unsterblichkeit zum Problem wird, da können wir erwarten, daß die letzten Rätsel des Lebens zur Sprache kommen werden. Indem das philosophische Denken eingeht auf die Frage nach dem Wesen und dem Schicksal der Seele, übernimmt es selbst den Anspruch auf die letzten Lösungen. Und mit der größten Erwartung treten wir an die Frage heran, welches wohl der eigentlichste Gehalt dieser uns im Phaedo vorliegenden philosophischen Verarbeitung des religiösen Seelenbegriffs ist.

Psychologie heißt insbesondere im Hinblick auf unser platonisches Problem Deutung des geistigen Lebens; unsere histo-

rische Frage ist dahin gerichtet, daß sie die Folgerungen, die aus der platonischen Ideenerkenntnis für den Seelenbegriff gezogen werden, erfahren möchte. Im „Staate“ finden wir diese Erkenntnis als eine Umwendung der Seele zur Idee des Guten gedeutet, eine Formulierung, die in der Reinheit ihres Gedankens kaum mehr übertroffen wird. Denn in ihr kommt die subjektive wie die objektive Beziehung jener Erkenntnis gleichmäßig zu ihrem Rechte. Aber das pythagoreisch-religiös inspirierte Element der platonischen Lehre bietet uns noch eine andere Deutung der Ideenerkenntnis. Die Seelenlehre des Phaedo und der umliegenden Dokumente wird uns über sie Aufschluß geben. — Wir lernten bereits diejenige Auffassung von der Erkenntnis kennen, die in ihr die Entfaltung ihrer eigenen seelischen Gesetzmäßigkeit sieht. Dieses Innenleben der reinen Ideenschau stand im Gegensatz zu dem Außen empirischer Bewußtseinsinhalte. Jene eigengesetzliche Bewegung der Seele, insofern sie „für sich selbst“ lebt, war einzig imstande, die ewige Wahrheit der Idee zu ergreifen. Und eben dieser Fähigkeit der Ideenerkenntnis bemächtigt sich nun eine religiös-spekulative Deutung, die sich nicht mit der Betonung jener Innenrichtung der seelischen Bewegung begnügt. Die Erkenntnis, die an der ewigen Welt der Idee Anteil nimmt, muß selbst Ewigkeitscharakter haben. Das Leben der Seele von der Geburt bis zum Tode mit der ganzen Bedingtheit seiner Inhalte, mit allen den Schranken menschlichen Daseins, kann unmöglich aus seiner empirischen Begrenztheit in der Zeit die Erkenntnis des Ewigen hervorgehen lassen. Die Ewigkeit jener höchsten Inhalte weist zurück auf eine Ewigkeit auch ihrer Erkenntnis. Aus der zeitlichen Grenze wird das Seelenleben hinausprojiziert in die unendliche Zeit, zunächst in diejenige vor dem Leben im Körper. Die Erkenntnis der reinen ewigen Wahrheit gewinnt religiöse Bedeutung und genießt die religiöse Betonung des Absoluten. Darum muß sie der Sphäre des Menschenlebens im gewöhnlichen Sinne prinzipiell enthoben und in zeitliche Fernen entrückt werden. Nicht in diesem Leben, sondern vor ihm findet diese Erkenntnis statt; denn sie ist die Voraussetzung dieses Lebens und mit seinen empirischen Inhalten grundsätzlich

unvergleichbar. Sie kann nicht aus deren wahlloser Sukzession bald heute, bald morgen als ein Neues emportauchen und so scheinbar an ihrem Wandel teilnehmen. Indem reine Erkenntnis sich vollzieht, ist sie doch immer gewesen; sie ist Wiedererinnerung dessen, was ihr in der unendlichen Vorzeit an ewiger Wahrheit zu eigen geworden ist[1]).

So wird in diesem eigenartigen Zusammenhang die Erinnerung typisch für die Bewegung des Geistes überhaupt. Erinnerung findet statt, wenn der empirisch bedingte Bewußtseinsinhalt, den eine Sinneswahrnehmung darbietet, aus seiner Vereinzelung heraustritt und einen andern Inhalt ins Bewußtsein ruft, der Objekt eines andern Wissens ist (Phaed. 73 c). Von der Leier leitet ein unsichtbarer Weg hinüber zum Jüngling, von Simmias zu Kebes, vom Bilde des Einen zur Wirklichkeit des Andern, vom Bilde des Simmias zu Simmias selbst. Das Bewußtsein ist nicht angewiesen auf die wahllose Sukzession der Wahrnehmungsbilder; schon an der Erinnerung zeigt sich seine Fähigkeit, eigene Bahnen zu verfolgen, die eigentümlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Die Erinnerung schlägt vom gegenwärtigen Bewußtsein die Brücke zu seiner Vergangenheit; in ihr liegt die Fähigkeit, Beziehung zu schaffen zwischen dem jetzigen Erlebnis und dem vergangenen, die doch zunächst beide isoliert sind in der unbedingten Einzigartigkeit ihres empirischen Gehaltes. Und wenn die beziehungschaffende Kraft der Assoziation bei Anlaß der Wahrnehmung ein Bild vor die Seele zaubert, so leitet die Deutung dieses Phänomens notwendig auf ein früheres Erlebnis des Bewußtseins. Wenn einer sich erinnert, so heißt das nichts anderes, als daß er einmal gewußt hat (73 c). Zwischen dem jetzigen Wissen und dem früheren wird die Beziehung hergestellt; das geistige Leben findet eine Linie seiner Kontinuität.

1) Schleiermacher, Einl. zu Phaed. S. 7: „So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens für den Menschen, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird.“ Diese prägnante Formulierung der Wechselbezüglichkeit der beiden entscheidenden Gesichtspunkte umschreibt die historische und systematische Problematik unseres hier leitenden Begriffes.

Und als ob auch in der gemeinen Assoziation eine verborgene selbsttätige Geistigkeit geahnt würde, führt unser Gedankengang im Phaedo sie unter jenen in der Assoziationspsychologie vielgenannten Gesichtspunkt der Aehnlichkeit, der am allerwenigsten seinen logisch-begrifflichen Ursprung verleugnen kann. Die Erinnerung muß entweder vom Aehnlichen oder vom Unähnlichen stattfinden (74 a). In der Aehnlichkeitsassoziation wirkt vergleichende, einheitschaffende Kraft des Geistes; das beziehungschaffende Eidos muß in ihr lebendig sein. Und auch die Unähnlichkeit nimmt an seiner begrifflichen Wirkung teil; denn sie wird wenigstens gemessen an der Eindeutigkeit des Begriffs. So vollzieht sich ungesucht und mit innerer Notwendigkeit der Uebergang von der Aehnlichkeit assoziierter Bewußtseinsinhalte zum Begriff der Gleichheit, der ihre logische Voraussetzung ist; von der Erinnerung erfolgt der Uebergang zur Wiedererinnerung. Erinnerung ist nicht bloß bedeutungsloses Analogon zur Veranschaulichung des geistigen Geschehens; sie kann darum dieser Veranschaulichung dienen, weil das selbsttätige begriffliche Denken, auf dessen Deutung es abgesehen ist, in ihr bereits vertreten wird. Wer sich nach der Beziehung des Aehnlichen erinnert, der wird auch gewahr, ob sein jetziger Bewußtseinsinhalt es mehr oder weniger fehlen läßt an Aehnlichkeit mit dem, dessen er sich erinnert (74 a). Diese Vergleichung setzt voraus den Begriff der Gleichheit, an dem jetzt die Anamnese demonstriert werden soll.

Das Gleiche selbst ist verschieden von den gleichen Dingen; sie begehren zu sein wie das Gleiche, bleiben aber hinter der Gleichheit immer zurück (74 d). Die gleichen Dinge erfüllen die Forderung des Begriffs nur mehr oder minder; sie sind ihm ähnlich oder unähnlich. Aber der Grad dieser Aehnlichkeit ist gleichgültig, so lange nur an der Wahrnehmung der Dinge dieser neue eigenartige Bewußtseinsinhalt entspringt, der in jener Vielheit eine Einheitsbeziehung schafft — der reine Begriff, der in keinen Hölzern und Steinen zu finden ist (74 c, d). Daß der Begriff der Gleichheit, die Gleichheit an sich, gerade im Hinblick auf die Dinge, die doch stets jener reinen Begrifflichkeit entbehren, ins Bewußtsein tritt, dieser Sachverhalt soll

im Gedanken der Wiedererinnerung ihre zureichende Deutung erfahren.

In der Begründung der Lehre von der Anamnese wird großes Gewicht darauf gelegt, daß wir den Begriff der Gleichheit nicht anderswoher im Bewußtsein haben, als von einer der Sinneswahrnehmungen (75 a). Aus den Sinneswahrnehmungen müsse es zum Bewußtsein kommen, daß sich alles Sinnliche nach jener Gleichheit ausstreckt. Die auffallend starke Betonung dieser Beziehung des Begriffs auf seinen empirischen Anwendungsbereich, der ihn ins Bewußtsein ruft, ist uns wertvoll als Hinweis auf die strenge Korrelation von Idee und Erfahrung. Diese Korrelation gewinnt aber für die Erklärung der Anamnese eine besondere Bedeutung. Sie wird in unserm Zusammenhang dazu hervorgehoben, um nachzuweisen, daß wir das Wissen des Begriffes schon vor der Geburt inne hatten (75 c). Denn gleich mit der Geburt waren wir sehend und hörend. Wenn aber beim Sehen und Hören des Gleichen immer schon das begriffliche Wissen von ihm vorhanden sein muß, indem es nur bei diesem Anlaß durch Wiedererinnerung ins Bewußtsein tritt (75 b), so wird uns jenes ursprüngliche Wissen notwendig vor dem Eintritt ins Leben zuteil geworden sein. — Uns ist wichtig, daß der Begriff in strenger Wechselbeziehung zur Empfindung gedacht wird. Vor ihr genießt vor allem das begriffliche Wissen seine Priorität; weil Empfindung zeitlich mit der Geburt beginnt, darum wird das Wissen der Lebenszeit vorausgelegt. Die logische Grundlage dieser Lehre ist also offenbar die Beziehung von Begriff und Empfindung und die Anerkennung einer Priorität des Erstern, die als zeitliches Vorauswissen nach Analogie der Erinnerung zum Ausdruck kommt. Zu einer idealistisch-aprioristischen Deutung der Anamnese, wie sie ja hinlänglich geltend gemacht worden ist, gibt uns vor allem dieser Umstand das Recht, daß die Priorität des begrifflichen Wissens im beständigen Hinblick auf die Problematik der Empfindung gewonnen wird. Indem wir sehen und hören, tritt der beziehungschaffende Begriff in unser Bewußtsein. Wie seine Beziehung zur Erfahrung notwendig ist, so tritt gerade in dieser Gegenüberstellung sein logischer Charakter ins richtige

Licht. Dieser enthebt ihn prinzipiell der sinnlichen Welt. Wenn einmal das geistige Geschehen an Hand der Erinnerung gedeutet werden soll, so muß das Auftreten des Begriffes auf ein Wissen vor der Lebenszeit zurückweisen; denn nur dort kann sinnliche Empfindung noch nicht stattgefunden haben.

Im Verlaufe des Gesprächs wird einmal vom Mitunterredner als Einwurf die Möglichkeit erwähnt, daß wir zugleich mit der Geburt dieses Wissen empfangen haben könnten (76 c). Dieser Zeitpunkt sei noch nicht erörtert. Dann müßten wir es aber, antwortet Sokrates, in demselben Moment verlieren, in dem wir es empfangen; denn wir sind ja augenscheinlich nicht in seinem Besitz bei unserer Geburt. Ein Wissen im Sinne einer angeborenen latenten Anlage zum Wissen, die für diesen Fall in Betracht kommen müßte, wird offenbar nicht als Wissen anerkannt. Wissen ist ein eindeutiger Begriff; seine Vorstufen in der Genesis der Psyche von der Geburt an dürfen nicht mit ihm verwechselt werden. Darum werden nur zwei Möglichkeiten zugelassen: entweder wir haben das empfangene Wissen bei der Geburt behalten und es nicht vergessen und sind darum während des ganzen Lebens wissend; denn Wissen heißt die Kenntnis von etwas haben und ihrer nicht verlustig gegangen sein (75 c, d). Oder wir haben das Wissen vor der Geburt empfangen, beim Eintritt ins Leben verloren und gewinnen es bei Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung wieder. Was wir lernen nennen, ist dann das Wiedergewinnen des uns eigenen Wissens (75 e). Es gibt also nur entweder ein beständiges Wissen einerseits, oder ein Vergessenhaben und sich Wiedererinnern andererseits; der Begriff des Wissens wird nicht psychologisch-relativ gedacht (76 e). Und wenn nun bei dieser Alternative noch immer ein Zweifel möglich ist, ob wir nicht vielleicht beständig Wissende sind, indem wir ja doch die Anlage dazu in uns tragen, so wird das widerlegt durch eine Vertiefung und Präzisierung des „Wissens", die jedes Mißverständnis beseitigt. Wissend ist nur der, der von seinem Wissen Rechenschaft abzulegen vermag (76 b). Jetzt ist es klar, daß die Menschen in der Tat nicht im Stande des Wissens stehen; morgen ist ja vielleicht keiner mehr unter den Lebenden, der jener

Forderung der Rechenschaft genügen kann. Erst in der logischen Begründung also bewährt sich die Reinheit des Wissens. Das Auftreten dieses Wissens aber im Bewußtsein kann nur als Wiedererinnerung vergessener, überzeitlicher, dem Menschenleben prinzipiell vorausgehender ewiger Wahrheit adäquat gedeutet werden. Denn nicht nur von den mathematischen Begriffen des Gleichen, des Größern und des Kleinern ist die Rede, sondern vor allem vom Schönen und Guten, vom Gerechten und Heiligen an sich, von allem, was wir mit dem Siegel begrifflichen Seins belegen, wenn wir in Frage und Antwort seine Erkenntnis zu gewinnen suchen. Von all dem müssen wir das Wissen vor der Geburt empfangen haben (75 c, d).

An der geometrischen Demonstration pflegte man sich im Kreise des Philosophen und seiner Schüler die Wahrheit der Anamnese klar zu machen (Phaed. 73 b, Men. 82 b ff.). Dort sicherte der wissenschaftliche Nachweis der Resultate den vollgültigen Charakter dieses wiedererworbenen Wissens; Frage und Antwort erwiesen den Zusammenhang der einzelnen Thesen und ihre Begründung in einer einheitlichen Wissenschaft besonders deutlich (vgl. auch Theaet. 150 d). Die Art und Weise, wie im Dialoge Menon die Anamnese eingeführt und verwertet wird, weist uns zwar auf Problembeziehungen hin, deren wir uns einstweilen noch nicht bemächtigen können. Doch es ist uns vorderhand in der Darstellung des Problems in dieser Schrift ein Moment besonders wichtig. Wiederum werden die beiden Möglichkeiten formuliert: das Wissen, welches der Sklave nach erfolgter Demonstration besitzt, hat er entweder einmal empfangen oder er hatte es immer inne (85 d). Wenn er es immer inne hatte, war er auch immer wissend; dies ist aber offenbar nicht der Fall, insbesondere hier, wo Wissen sich von der bloßen Meinung durch die mathematische Begründung deutlich abhebt. Wissen tritt erst mit der Demonstration ein; der Gedanke der Wiedererinnerung führt also auch hier nicht zu einem „unbewußten Wissen“ vor der Demonstration. Es ist nicht unwichtig darauf hinzuweisen, daß eine derartige psychologische Zweideutigkeit deutlich vermieden wird. Nun bleibt also nur die andere Möglichkeit, daß er das Wissen irgend einmal empfangen

hat. Dann hat er es aber wohl nicht in dem jetzigen Leben empfangen. Das kann der Hausherr von seinem Sklaven bezeugen, daß ihn niemand die Geometrie gelehrt hatte. Man wird die Folgerung erwarten, daß er also dieses Wissen in der Vorzeit empfangen hat. Und sie ist nach dem Vorhergesagten so naheliegend, daß wir nicht wagen, sie für den Sinn des Gedankenganges direkt in Abrede zu stellen. Aber auffallend ist es doch, daß hier, im Unterschied zu Phaedo, die positive Behauptung vermieden wird, daß ihm das Wissen in der Vorzeit irgendeinmal zuteil geworden sei. Sondern die Folgerung wird so formuliert, daß er es in irgendeiner andern Zeit besaß und erlernt hatte, das will sagen, daß er damals in der Lage war, es erlernt zu haben (86 a)[1]. Dies ist aber die Zeit, da er nicht Mensch war. Und es wird weiter gefolgert: Wenn in der Lebenszeit und in der Vorzeit dieses Menschen wahre Meinungen in ihm sind, die durch Fragen geweckt Kenntnisse werden, dann muß die ganze Zeit hindurch seine Seele in dem Zustande sein, daß sie erlernt hat[2]. Denn es bleibt keine Zeit, da er nicht entweder Mensch ist oder nicht ist. Und wir gelangen zu dem gewichtigen Ergebnis: Wenn die Wahrheit über das Sein uns immer in der Seele wohnt, dann muß auch die Seele unsterblich sein (86 b). — Dieses Resultat folgt aber nicht ohne weiteres aus den ursprünglichen Prämissen. Wenn oben (86 a) jene Folgerung deutlich gezogen würde, daß das Wissen in der Vorzeit einmal empfangen wurde, dann ließe sich keine Unsterblichkeit erschließen. Denn in diesem Falle würde bloß die Existenz der Seele in einem gewissen Zeitraum vor dem Eintritt ins Leben erwiesen. Wenn sich die Unsterblichkeit ergeben soll, dann muß die Anamnese anders verstanden werden. Weder ist die Seele immer wissend, noch hat sie in einem bestimmten Zeitpunkte vor oder im Leben das Wissen empfangen, sondern sie ist während der ganzen unendlichen Zeit in der Lage, daß sie es empfangen hat. Das klingt freilich seltsam; denn der Empfang des Wissens wird jetzt augenscheinlich zurückgeschoben bis an den unendlich fernen An-

1) εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει (Plusqu.).
2) μεμάθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ (Perf.).

fang der Zeit. Wir sehen in dieser Fassung des Gedankens eine Annäherung an die Einsicht, daß der Empfang des ursprünglichen Wissens, dessen wir in der Wiedererinnerung habhaft werden, überhaupt jeder zeitlichen Fixierung entbehren muß; damit verliert er den Charakter des einmaligen Aktes. Die Seele ist als solche in derjenigen Verfassung, daß die Anamnese, oder sagen wir, daß die Erkenntnis begrifflicher Wahrheit stattfinden kann. In der zeitlichen Projektion stellt sich dies so dar, daß sie während der ganzen Zeit im Besitz des Wissens ist, das in der Wiedererinnerung zutage tritt, oder noch einfacher, daß die Wahrheit über das Seiende der Seele immer zu eigen ist. Für die unendliche Zeit trägt sie diese Wesensbestimmung; gerade das aber ist uns eine Andeutung, daß es sich im Grunde um den zeitlich nicht bedingten Begriff der Seele handelt, der allein ihrer Beziehung zur Idee entspricht. Die Seele in ihrer psychischen Auswirkung ist zwar nicht wissend; denn das Wissen tritt erst in bestimmten Momenten ihrer Entfaltung ein. Aber sie ist als solche fähig, das Wissen zu erzeugen, indem sie es bei dialektischer Anregung aus sich selbst aufnimmt (85 d). Woher aber hätte sie diese Fähigkeit, wenn ihr in einem tiefern Sinne das Wissen nicht schon zu eigen wäre? Wir kehren mit erweitertem Verständnis zu unserm leitenden Gedanken zurück, daß jede Menschenseele ihrem Wesen nach das Seiende *geschaut hat* (Phaed. 249 e). Sie hat es geschaut —, das verstehen wir nun deutlicher nicht nur als ihre Bestimmung, daß sie nämlich das Schauen in sich wirklich werden lassen soll, sondern gleichzeitig als die Bestimmtheit ihres Wesens, durch welche sie als ein Seiendes gekennzeichnet ist. Der Seele ist ein ewiges *Sein* zu eigen und dieses Sein ist die unverlierbare Voraussetzung alles dessen, was zu ihrem Erlebnisse wird. Dieses ihr ursprüngliches Wesen gehört einem Reiche der *Wahrheit* an, das grundsätzlich verschieden ist von der *Wirklichkeit*, in der sie sich hier bewegt. In der Erkenntnis wird sich die Seele ihres eigenen unvergänglichen Gehaltes bewußt; sie ist das Zeugnis von einer Wahrheit, die zurecht besteht, auch wenn ein scheinbar hoffnungsloses Vergessen sie mit ihrem Dunkel umhüllt hat. Dies ist aber die

Wiedererinnerung dessen, was unsere Seele einst erblickte, als sie mit dem Gotte einherzog und hinwegschaute über das, was wir jetzt Sein nennen und sich emporrichtete zu dem wahrhaft Seienden (Phaed. 249 c). Dieses Schauens ist sie freilich verlustig gegangen; aber auch im Dunkel ihres Vergessens bleibt sie, was sie in Wahrheit ist, die Seele, deren Wesen Erkenntnis bedeutet.

Der Gedanke der Anamnese erfüllt für den Philosophen im tiefsten und feinsten Sinne die Mission, den Begriff der Seele unmittelbar auf die Idee zu beziehen. Mit der Ideenlehre ist die Wiedererinnerung unlöslich verknüpft. Wenn es überhaupt das vielbesprochene Schöne und Gute gibt, und wenn wir im erkennenden Bewußtsein die Priorität des reinen Begriffes vor den Sinnesempfindungen feststellen, die wir ja nur durch die Beziehung auf ihn faßbar machen können, dann ergibt sich notwendig, daß unsere Seele vor unserm Eintritt ins Leben gewesen ist, so sicher als jene Ideen sind. Wenn diese nicht sind, so fällt unser Gedankengang dahin. Mit gleicher Notwendigkeit behaupten wir also das Sein der Ideen wie die Präexistenz der Seele (Phaed. 76 e). Und es gibt doch nichts so Einleuchtendes, wie daß dem Schönen und Guten und allen andern Ideen das Sein im höchsten Sinne des Wortes zukomme (77 a). Am Sein der Idee hängt also unmittelbar auch die Lösung des Unsterblichkeitsproblems, die ja einleitend in Aussicht gestellt wurde (73 a); mit dem Beweise der Präexistenz ist sie wenigstens günstig präjudiziert.

Sehen wir zunächst ab von diesen letzten Folgerungen, um uns noch einmal des wesentlichen Gehaltes dieser Lehre zu versichern. Erkenntnis der Idee ist das Wesen der Seele. Das heißt nicht, daß sie als Seele im gemeinen Sinne wissend sein muß; denn dieses Wissen ist an bestimmte Zeitpunkte ihres Lebens gebunden. Seele ist sie aber dadurch, daß sie wissend werden kann, weil sie in anderm Sinne wissend ist. Und wir erinnern uns, daß dies nicht etwa eine relative, empirisch-naturhafte Anlage bedeutet, sondern ihre ewige, untilgbare, göttliche Fähigkeit. Darin, daß sie vergessen hat, liegt von vornherein ausgesprochen, daß sie sich wieder erinnern kann.

Das Vergessenhaben negiert einerseits in eindeutiger Weise das Wissen; es wird in seiner psychischen Realisierung als nicht vorhanden erklärt. Andererseits liegt in ihm eine ebenso unmittelbare positive Beziehung zur Erkenntnis. Es bezeichnet die zeitlose Zuständlichkeit der Seele, daß das Wissen in ihr geschehen ist und geschehen kann. Und wie nun diese prinzipielle Zuständlichkeit der Seele in der Tat unabhängig ist von ihrem zeitlichen Erleben, so gleitet zufolge ihrer zeitlosen Wesenheit in mythischer Wendung das Sein der Seele überhaupt hinaus in die unendliche Vorzeit; die Präexistenz wird der Ausdruck ihres zeitlosen Charakters. Mythisch dürfen wir den Gedanken insofern nennen, als in ihm mit der ganzen Konkretheit religiösen Denkens ein Seelenleben in seiner psychischen Wirklichkeit oder nach dessen Analogie in die Vorzeit des Lebens verlegt wird. Aber dieser Vorbehalt verpflichtet uns zu einem letzten Hinweis, der dem platonischen Gedanken wieder größeres Recht widerfahren läßt und gleichzeitig in das allgemeine Seelenproblem, wie es von Phaedo angeregt wird, tiefern Einblick gewährt. Zeitlos scheint uns das Wesen der Seele, aus der die Anamnese entspringt. Aber sie kann nicht in dem Sinne zeitlos sein, wie etwa der Begriff der Gleichheit zeitlos ist. Denn sonst wäre die Seele nicht Seele, sondern im Sinne der Logik Idee. Ihr muß eine Zeitlosigkeit zu eigen sein, die nichtsdestoweniger die Zeit erfüllt. Denn, unberührt von allem zeitlichen Geschehen, ist sie doch Voraussetzung aller seelischen Wirklichkeit, wie sie sich in der Zeit entfaltet. Und mit alledem glauben wir die Tiefe des platonischen Gedankens erst angedeutet zu haben.

5. Die Prädikate der Seele.

Die Bedeutung der Erkenntnis für den Begriff der Seele bildet notwendigerweise das zentrale Thema der bisherigen Untersuchung. Aus der Charakteristik ihres theoretischen Verhaltens ließen sich die wertvollsten Aufschlüsse über ihre Beziehung zur Ideenwelt gewinnen. Im Hinblick auf die Idee begann sich auch der Problemkreis der Subjektivität zu entfalten; leitende transzendentale Gesichtspunkte ließen den Be-

griff der Seele in seiner Eindeutigkeit begreifen und ermöglichten seine Beziehung auf das Gesamtsystem der platonischen Philosophie. Die Anamnese erwies sich ihrerseits als ein Ausdruck desselben Erkenntnisbegriffs, auch wenn er in der Eigenart dieser seiner Fassung bedingt ist durch Gedankenzusammenhänge, die über Leben und Tod im gewöhnlichen Sinne in die Unendlichkeit hinausgreifen. Auch von diesen scheinbar metaphysischen Grundlagen aus kommt seine Reinheit nichtsdestoweniger klar zur Darstellung. Und mit der Deutung des Erkenntnisprinzips wird auch die Lehre von der Seele fortwährend bereichert. Aber so sehr wir tatsächlich durch diese Grundbeziehungen über ihr Wesen aufgeklärt wurden, um so mehr dürfen wir uns die naheliegende Frage stellen, wie der Philosoph selbst diese tiefern Erkenntnisse zu einer positiven Bestimmung der Seele zu verwerten weiß. Wir möchten gerne wissen, welche Resultate Platon gewinnt, wenn er sich selbst direkt die Frage nach dem Was? und Wie? der Seele stellt. Seine Seelenlehre greift ja gewiß weit hinaus über diese engsten Zusammenfassungen, die er ihr zu geben vermag, und es ist keineswegs notwendig, daß wir sein Tiefstes da zu erwarten haben, wo er ausdrücklich über ihr Wesen sich ausspricht und ihm bestimmte Attribute verleiht. Ja, eine gewisse Unsicherheit scheint geradezu mit dieser direkten Fragestellung Hand in Hand zu gehen, und vor allem sind es polemische Beziehungen, aus denen wir die größte Klarheit gewinnen können. Doch wenn uns so in der direkten Bestimmung der Seele allerhand Fragen offen bleiben werden, so vollziehen sich andererseits auch in diesem Zusammenhange Abgrenzungen, die zur wertvollsten und gewichtigsten Erkenntnis von der Seele gehören. Wir treten damit an die besondere Frage heran: wie denkt sich Platon die Seele, wenn er sie mit der Absicht ihrer Bestimmung in den Blickpunkt seiner Betrachtung rückt und sie zu charakterisieren unternimmt?

Im Mittelpunkte des „Staates“ steht jene Beschreibung der Seele, die durch deren innere Beziehungen auf die Gemeinschaft bereits unser Interesse in Anspruch genommen hat. Sie beruht auf einer Zerlegung der Seele in Richtungen diver-

gierender Art und kennzeichnet sie damit in ihrem im engern Sinne psychologischen Gehalte. Der Seelenbegriff des Phaedo ist philosophischer Natur und läßt ihre Differenzierung im Felde des Empirischen außer Acht. Aber wir müssen einsehen, daß philosophische und psychologische Ausgangspunkte an sich keineswegs zwei prinzipiell unvereinbare Lehren von der Seele als ihre Konsequenz erfordern; in einer richtig erfaßten Systemeinheit werden vielmehr beide ihre rechtmäßige Stellung finden. Auf der Hand liegt freilich die Vereinbarkeit dieser Gesichtspunkte nicht, und wir können uns nicht verhehlen, daß wir in der platonischen Lehre eine völlige Klärung ihrer Wechselbeziehung vermissen müssen. Allein es fehlt uns nicht an Andeutungen, die wenigstens auf eine wechselseitige Auseinandersetzung der beiden Prinzipien im Denken Platons schließen lassen, und es zeigt sich deutlich, daß sich der Philosoph selbst einer gewissen ungelösten Spannung zwischen psychologischer und philosophischer Betrachtungsweise bewußt ist. Wir denken dabei an die halb allegorischen Betrachtungen über die Seele im 10. Buche des „Staates" (611 b ff.)

Mit einer gewissen Notwendigkeit muß dort dieses Thema zur Sprache kommen. Während die übrigen Bücher des Werkes beherrscht sind von jenem empirisch-konkreten Begriff der Seele, taucht im letzten Buch unvermutet wieder eine Auffassung auf, die durchaus an Phaedo erinnert. Die Unsterblichkeit wird bewiesen, die doch so ganz außerhalb des Gesichtskreises des sog. trichotomischen Seelenbegriffs liegt. Literarisch ist dieser Sachverhalt mit Recht aufgefallen und hat seinerseits Anlaß zu kritischem Vorgehen gegen die Einheit des Werkes gegeben. Aber wenn doch in jedem Fall seine endgültige Redaktion nur der Hand des Philosophen zugeschrieben werden darf, so ist uns eben dieses Zusammenbestehen der scheinbar so divergierenden Seelenbegriffe in demselben Werke ein Hinweis darauf, daß in den Augen des Verfassers die Diskrepanz von Einheit und Mehrheit nicht jenen dogmatischen Sinn haben kann, den man ihr beilegt. Der handgreifliche Widerspruch müßte geradezu die Einheit der Autorschaft in Frage stellen. Die beiden Betrachtungsweisen, die in jedem Falle in ver-

schiedenen Perioden der Entwicklung in den Vordergrund des platonischen Denkens traten, können doch nur darum innerhalb des einen Werkes vertreten sein, weil sie im Grunde keineswegs in ausschließendem Verhältnisse zueinander stehen. Es sei denn, daß man die Seele allen Ernstes als ein substanzielles, teilbares Quantum behandeln wollte [1]).

Es ist also innerlich wohl begründet, daß gerade gegen Ende des „Staates" sich das Bemühen wahrnehmen läßt, die einigende Formel für beide Gedankenkreise zu finden. Gegen die psychologische Differenzierung der Seele wendet sich hier die kraftvolle Betonung ihrer idealen Natur. Nach der vollen Wahrheit ihres Wesens kann sie unmöglich so gedacht werden, daß sie selbst von innerer Mannigfaltigkeit, Ungleichheit, Zwiespältigkeit erfüllt ist (611 b). Diese Betrachtungsweise, die im „Staate" vor allem zur Anwendung gekommen ist, entspricht zwar auch der Wahrheit; sie bietet das Bild der seelischen Wirklichkeit, so wie wir sie in ihrem jetzigen Zustande wahrnehmen (611 c). Denn sie erscheint uns wie der Meergott Glaucos ihrer ursprünglichen Gestalt entkleidet. So wie dessen wahre Erscheinung verunstaltet ist durch das Leben in den Meerestiefen — denn seine Glieder sind zerbrochen und zermürbt vom Wellenspiel und viel Unrat, der ihm äußerlich anhaftet, gibt ihm das Aussehen eines Tieres — so erblicken wir die Seele in einem bedauerlichen, von tausend Uebeln verderbten Zustande (611 d). Aber wir dürfen den Blick von ihrer Wirklichkeit weg und ihrer unverlierbaren Wahrheit zuwenden. In ihrem Weisheitsstreben erkennen wir, nach welch hoher Gemeinschaft sie infolge ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Ewigwährenden strebt (611 e). Und wir möchten gerne erkennen, wie sie sein würde, wenn sie sich jener Welt völlig hingäbe, wenn sich die göttliche Gestalt aus dem Meeresschlamm, in dem sie jetzt wohnt, erheben würde

1) Wir erinnern hier an die einleuchtende Auffassung Dümmlers (Z. Komposition d. platon. Staates S. 19 ff.), daß Polit. X zu I in besonderer literarischer Beziehung steht. Die Art und Weise, wie 608 e ff. der Unsterblichkeitsbeweis eingeleitet wird, erweist sich in der Tat innerlich verwandt mit dem Gedankengange 352 e ff., und es liegt nahe, in dieser Verwandtschaft keine bloße Zufälligkeit zu sehen.

und befreit von aller Verunstaltung aufhörte, Erde zu fressen. Dann würde sie sich darstellen, wie sie in Wahrheit ist, nicht entstellt von der Gemeinschaft mit dem Körper und sonstigen Uebeln, sondern wie sie ist, wenn sie ihre Reinheit wieder gefunden hat (611 c). So werden wir sie mit dem denkenden Verstand genau betrachten und sie viel schöner finden, gerade wie Gerechtigkeit und alles, was wir verhandelt haben, so viel klarer durchschaut wird.

Es ist die philosophische Ansicht der Seele, die sich hier deutlich von der ja auch möglichen empirischen abhebt. Denn anstatt auf den unmittelbaren Augenschein, gründet sie sich auf das reine Denken. Nur der Reinheit des Gedankens erschließt sich die Reinheit der Seele. Und das Wunderbare und tief Problematische dieser Seelenerkenntnis ist die Einsicht, daß sie in Wahrheit das ist, was sie sein soll. Welches andere Objekt sittlichen Denkens ist ihr darin ähnlich, daß sein Sollen mit seinem wahren Sein zusammenfällt? Die Seele wird Gegenstand der Erkenntnis offenbar als etwas, das ist; aber dieses ihr so problematisches Sein besteht für die platonische Seelenlehre, insofern sie philosophisch gerichtet ist, in einem Sein der Erfüllung, in dem die sittliche Spannung überwunden ist. Ausblicke von erheblicher Weite eröffnen sich hier, auch wenn der angedeutete Gedanke im platonischen Zusammenhange scheinbar mythische und unverwertete Wahrheit bleibt. Tatsächlich bedeutet er die Grundlage platonischer Seelenerkenntnis. Wie wenn sich Glaucos aus dem Meere erhebt, mag er in einer philosophischen Seelenlehre seine Auferstehung feiern.

Doch wir wenden uns der begrifflichen Fassung der Seele zu, insofern sie zur deutlichen Aussprache gelangt. Und da stehen wir vor der Tatsache, daß die Einheitsfrage, die ja unser Problem bildet, eine positive Erledigung nicht findet. Wenn sich die Seele aller entstellenden Umhüllung entledigt hat, wird man ihre wahre Natur erkennen können, ob sie vielgestaltet sei oder einfach. Ihre Zustände und Erscheinungsarten aber, wie sie sich im Menschenleben darstellen, bedürfen nun keiner weitern Erörterung mehr (612 a). — Die Beschreibung der Seele aus Gesichtspunkten der bloßen Erfahrung wurde

ausdrücklich als eine vorläufige hingestellt und der Philosophie fiel es offenbar zu, ihr eigentliches Wesen zu ergründen. Aber diese scheint darauf zu verzichten, durch die verdunkelnde Hülle ihres irdischen Daseins hindurch die Lösung des Problems zu finden. Ebenso wenig Klarheit bringt uns eine andere Formulierung, die vom Begriff der Zusammensetzung ausgeht. Es ist nicht leicht denkbar, heißt es dort, daß Etwas, das aus einer Vielheit zusammengesetzt ist, unvergänglich sei (611 b). Soweit wird die Vielfältigkeit der Seele abgelehnt. Aber die Einschränkung folgt auf dem Fuße: es sei denn, daß es sich der schönsten Zusammensetzung erfreue, so wie sich uns eben die Seele dargestellt hat [1]). Nicht einmal auf die Frage bekommen wir also eine bündige Antwort, ob die Seele zusammengesetzt sei oder nicht, und große Unsicherheit droht sich aller gewonnenen Bestimmung zu bemächtigen.

Aber wir dürfen in dieser offenkundigen Verlegenheit nicht vergessen, welches Problem in Wahrheit in Frage steht. Der „Staat" zeigt uns die Seele, wie sie sich in den mannigfachen Beziehungen des Lebens entfaltet und in der Durchdringung aller seiner Verhältnisse und Sphären ihren universalen Reichtum beweist. Darum handelt es sich an unserer Stelle, die Fülle dieser Beziehungsmöglichkeiten in Einklang zu bringen mit dem Begriff der unsterblichen Seele, wie er Gegenstand der philosophischen und religiösen Betrachtung in einem andern Stadium der Lehrentwicklung geworden ist. Zur Lösung dieser Aufgabe versagen die begrifflichen Mittel des Philosophen; es bleibt der nachprüfenden historischen Ueberlegung aber frei, festzustellen, daß es etwa in Analogie zum wissenschaftlichen Begriff der Funktion prinzipiell möglich ist, diese Einheit und Mannigfaltigkeit des seelischen Lebens in einer begrifflichen Einheit zu erfassen. Dies legt den Gedanken nahe, daß das vorliegende ungelöste Dilemma schwerlich den philosophischen Begriff der Seele in ein fragwürdiges Licht setzen kann. Die Seele des „Staates" und die Seele des Phaedo repräsentieren

1) Unter der καλλίστη σύνθεσις können wir uns nicht die Dreiteilung an sich vorstellen, sondern erst die durch die Herrschaft der Vernunft verwirklichte vollkommene sittliche Verfassung der Seele.

zwar getrennte, aber doch letztlich konzentrische Gesichtskreise, auch wenn ihre Einheit in der platonischen Lehre zwar effektiv vollziehbar ist, aber doch der positiven Formulierung ermangelt.

Bedenklich schien uns vor allem, daß die Seele vielleicht doch ein „Zusammengesetztes" darstelle (611 b), und nirgends haben wir mehr Anlaß als hier, fest im Auge zu behalten, daß in diesem Zusammenhange des „Staates" nur jene psychologische Differenzierung in Frage kommen kann, die ja wiederum als ein Ausdruck ihrer sittlichen Entfaltungsmöglichkeiten im Gemeinschaftsleben betrachtet werden darf. Wenn mit dieser „Zusammensetzung" also lediglich auf die Außenrichtung des seelischen Lebens hingedeutet wird, so wird ihr um so weniger eine Bedeutung zugeschrieben werden dürfen, die einer Zersetzung der Seele in äußerlich verbundene Bestandteile gleichkommen würde. Daß eine derart grobe Materialisierung der Seele auch hier nicht in Betracht kommen kann, dafür bürgt uns der Umstand, daß der Begriff der Zusammensetzung in eben diesem äußerlichen Sinne an anderm Orte bereits zur Sprache und zur Erledigung gekommen ist. Im Phaedo wendet sich die platonische Polemik mit allem Nachdruck gegen eine Auffassung von der Seele, die in ihr eine „Zusammenfügung" im Sinne äußerer, substanzieller Synthesis sehen will. Es wird sich zeigen, daß wir erst hier auf denjenigen Begriff der Zusammensetzung stoßen, der für die Seele gefährlich wird; seine polemische Ueberwindung versichert uns vollends der Einsicht, daß im „Staate" eine oberflächlich naturhafte Seelenteilung nicht in Diskussion stehen kann.

Mit dem pythagoreischen Stichwort der „Harmonie" tritt im Phaedo dem Sokrates Simmias, der eine der beiden thebanischen Hörer des Philolaus, entgegen. Der „Harmonie" der Pythagoreer kommen offenbar ähnliche Prädikate zu, wie sie auch der Seele vom platonischen Sokrates beigelegt werden: sie ist unsichtbar, unkörperlich, vorzüglich schön, göttlich, wenn sie von der wohlgestimmten Leier erklingt (Phaed. 85 e). Und es ist uns in der Tat von Philolaus überliefert, daß er die Seele als Harmonie bezeichnet habe (Macr. S. Scip. I, 14, 19,

vgl. Ar. Polit. VIII, 5 [1340 b]). Dem unfertigen Philosophenschüler konnte es nicht ferne liegen, den ihm vertrauten Gedanken in der platonischen Lehre wieder erkennen zu wollen. Nur daß er den Gedanken der Unsterblichkeit für die Harmonieseele ablehnen zu müssen glaubt. Die Bestandteile der Leier sind körperlicher Natur, zusammengesetzt, irdischen Stoffes und dem Sterblichen verwandt. Aber die Dignität der Harmonie, die ihr vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Unsterblichen zu eigen ist, vermag ihr nicht eine längere Existenz zu verschaffen, als sie ihren materiellen Voraussetzungen zukommt. Im Gegenteil, wenn die Leier zerbricht, bleiben Saiten und Holz noch lange unverderbt, während der Wohlklang längst verklungen ist. Die göttliche Natur der Seele wird nicht in Frage gestellt; als Pythagoreer hat dieser Gegner der Unsterblichkeit einen zu feinen Sinn, als daß er ihre höhere geistige Wesenheit überhaupt zu bestreiten wagte. An der unsichtbaren Gesetzmäßigkeit der mathematischen Verhältnisse und Beziehungen, die im Weltall regieren, nimmt vor allem auch die Seele Anteil; in ihr wohnt die Schönheit und der Wohlklang harmonischer Proportion, abgestimmter Bewegung. Aber aller Vorzug ihres Wesens muß ja gebunden sein an das Zusammenbestehen jener Elemente, deren richtiger Ordnung und Einklang sie ihr Dasein zu verdanken hat. Und die pythagoreische Spekulation sieht naturgemäß im menschlichen Körper das harmonische Gefüge, in dessen gesetzmäßigem Wirken und Gegenwirken das Leben der Seele zutage tritt. Beseelt ist der Körper, insofern er Träger einer unsichtbaren, geistigen Ordnung ist, die ihm zwar an Würde und Wert überlegen ist, aber doch ohne ihn kein Dasein hat. Harmonie bedeutet für den Pythagoreer das Prinzip der Ordnung im Universum (Phil. Fr. 6 Diels), sie ist „Einigung buntgemischter Dinge und verschieden gestimmter Zusammenstimmung“ (Fr. 10). „Keinen Trug nimmt die Natur der Zahl und die Harmonie in sich auf; denn er ist ihnen nicht eigen“ (Fr. 11). Aber die überlegene Geistigkeit, die der Harmonie kraft ihrer mathematischen Grundbedeutung zugeschrieben wird, ist nicht unvereinbar mit Bestimmungen, die auf einen gleichzeitig materiellen Sinn hinweisen.

Sie ist „Mischung und Zusammensetzung des Entgegengesetzten"; augenscheinlich ist schon von den ältern Vertretern der Lehre ein konkreterer Sinn des Begriffes auch auf die Seele übertragen worden (Arist. de an. A 4, 407 b, 27). Noch vielmehr tritt beim Adepten der materialistische Zug dieses Gedankens in den Vordergrund. Unser Leib ist wie eine Leier angespannt und zusammengehalten von physikalischen Gegensätzen wie Warm und Kalt, Trocken und Feucht. Deren Mischung und Harmonie ist unsere Seele, sofern sie gut und angemessen im Verhältnis zueinander gemischt sind (Phaed. 86 b, c). Wenn die richtigen Verhältnisse dieser Harmonie körperlicher Elemente zerstört werden, dann muß die Seele ihrer Göttlichkeit ungeachtet sogleich zugrunde gehen, wie wenn die Harmonie der Töne und der Menschenwerke vernichtet wird und die körperlichen Elemente als ihre länger währenden materiellen Bedingungen noch an ihr Dasein erinnern. Die Seele als Mischung der körperlichen Elemente muß also im sogenannten Tode zuerst zugrunde gehen (86 c, d).

Unser Augenmerk ist vorerst nicht sowohl auf die Frage der Unsterblichkeit gerichtet, als vielmehr auf den Begriff der Harmonie, der zu ihrer Beantwortung hier beigezogen wird. Platon hat sich im Phaedo auseinanderzusetzen mit einer bestimmt formulierten Seelenlehre, die der seinigen trotz scheinbar verwandter Züge konkurrierend gegenübertritt. An der Unsterblichkeitsfrage zeigt es sich, daß eine grundverschiedene Auffassung vorliegen muß; denn dieses zentrale Problem kann die Voraussetzungen seiner Lösung nur in den prinzipiellsten Entscheidungen haben. Wenn wir die von Simmias vertretene Seelenlehre zu charakterisieren suchen, so bemerken wir vor allem, daß sie doppeltes Antlitz trägt. In der „Harmonie" ist gleichzeitig die Schönheit und Göttlichkeit geistgewirkter Ordnung, wie die Materialität bloßer „Mischung" vertreten. Seele soll unbeschadet ihrer höhern Natur Synthesis körperlicher Elemente bedeuten; sie soll nicht ohne Schwungkraft zum Göttlichen gedacht sein und doch in der geeigneten Konstellation materieller Faktoren ihr Dasein finden. Und diese Doppelseitigkeit der Seele ist innerlich nicht unbegründet.

Denn der unentwickelte Charakter des pythagoreischen Denkens verrät sich an der Neigung, das in seiner Mathematik vertretene begrifflich-geistige Element substanziell zu hypostasieren. Doch wo der Gedanke seiner reinen Begrifflichkeit verlustig geht, verliert er seinen geistigen Charakter und nähert er sich substanzieller Materialisierung. Der Gedanke der Harmonie bedeutet einen Inbegriff mathematischer Beziehungsmöglichkeiten, denen idealer, ästhetischer Wert zu eigen ist; aber sie gestalten sich zu existierenden substanziellen Verhältnissen, die letztlich in der Materie und als Materie vorliegend vorgefunden werden. Die Harmonie wird nunmehr von der Materie aus gedacht; sie wird aus ihr zusammengefügt und löst sich mit ihr auf, während wir erwarten müßten, daß der in ihr liegende Gedanke als solcher anerkannt und aller Synthesis vorausgedacht würde. Nicht die Harmonie an sich ist für Platon verwerflich, sondern die materialisierende Harmonie, der noch der Schein der Geistigkeit anhaftet. Denn bedenkliche Folgerungen würden sich aus ihr für die Seele ergeben. Wenn wir der Harmonieseele des Simmias typischen Charakter beilegen dürfen, so können wir in ihr den Ausdruck einer naturalistischen Seelenlehre erkennen, wie sie zu allen Zeiten dem Idealismus entgegengetreten ist. Seele macht von vornherein Anspruch auf Geistigkeit, und dieser Anspruch wird dort scheinbar durch Zuerkennung aller geistigen Prädikate berücksichtigt. Aber das Naturalistische dieser Seelenlehre liegt darin, daß ihr geistiges Sein analog den Dingen der Natur gedacht wird. Und für geistige Substanzialität gibt es in philosophischer Gedankenentwicklung auf die Dauer keinen Raum; sie muß sich notwendig zur Materialität weiterbilden. So wird die Harmonie zur Mischung; die Geistesmaterie der Seele baut sich nunmehr auf in der Zusammensetzung des Körpers, und beim Tode besteht die Gefahr, daß sie wie ein Rauch zerblasen wird.

Die Auffassung des Simmias bedeutet eine Verdinglichung des Seelenbegriffs, einerlei, ob in ihm das Harmonisch-Göttliche oder die Mischung des Materiellen mehr betont wird. Denn auch im ersten Fall ist die Harmonie bedingt durch das Zu-

sammentreten der Stoffe; sie kann nicht anders denn als Resultat ihrer gegenseitigen Lagebeziehungen gedacht werden. Das Denken des Materialismus reicht eben über die bloße Behauptung der Materie hinaus bis dahin, wo in scheinbarer Geistigkeit das Geistige nach der Denkform der Dinglichkeit erklärt und gedeutet werden soll. Und wenn sich nun der Sokrates des Phaedo anschickt, diese naturalistisch gedachte Harmonieseele zu konfrontieren mit der unsterblichen Wesenheit derjenigen, die nach der Idee Verlangen hat, so ist schon die allgemeine Art seines Vorgehens charakteristisch für die fundamental verschiedene Richtung eines idealistischen Denkens, wie es durch ihn vertreten wird. Nicht etwa durch Geltendmachen einer reineren Spiritualität im Gegensatz zum materiellen Gegenpole sucht er die Interessen der Seele zu wahren. Denn auch mit einem schroffen Dualismus der Substanzen hätte er ja ihren sinnlichen Charakter nicht beseitigt. Wenn er gegenüber dem Pythagoreer die idealistische Auffassung der Seele retten will, so darf er nicht auf eine unbestimmte Geistigkeit abstellen, sondern auf das durch die Idee bestimmte Geistesleben, wie es sich in Erkenntnis und Sittlichkeit entfaltet. Zwei Fragen hat darum Sokrates an die Harmonielehre des Simmias zu richten: Ist sie fähig, die echte Geistigkeit der Erkenntnis aus ihren Voraussetzungen befriedigend zu erklären, und zweitens: Ist die Harmonieseele vereinbar mit einer ethischen Lebensanschauung? In Erkenntnis und Sittlichkeit gewinnt das seelische Leben seine Eindeutigkeit, die es der Analogie naturhafter Vorgänge prinzipiell enthebt. Indem Sokrates die Anerkennung ihres Vollgehaltes zur Vorbedingung aller Seelenlehre macht, streitet er bereits für den reinen Sinn der Seele. Denn wir wissen, daß in Erkenntnis und Sittlichkeit für die platonische Anschauung die wesentliche Bestimmung der Seele enthalten ist.

Auf den logischen und ethischen Gesichtspunkt führen wir die sokratische Polemik gegen die Harmonielehre zurück. Der logische Gesichtspunkt wird durch Zurückgreifen auf die Lehre von der Wiedererinnerung vertreten. Diese Lehre ist nicht ohne Beweis auf gut Glück hin für richtig gehalten worden, sondern

von einer Grundlegung aus, auf die zu gründen gerechtfertigt war (Phaed. 92 d). Denn es wurde behauptet, daß unsere Seele, bevor sie in den Körper eintritt, ebenso sicher ist, als das Sein an sich, das wir als begrifflich bezeichnen[1]). Auf das Sein der Idee wird auch hier mit allem Nachdruck die Anamnese gegründet; die Erkenntnis des reinen begrifflichen Seins wird in ihr gedeutet. Und wenn wir in dieser Lehre einen eigenartigen Ausdruck des unzeitlichen, selbsttätigen, autonomen Charakters der Vernunft zu erkennen glaubten, so werden wir darin nicht nur durch ihre erneute, strenge Beziehung auf die Ideenlehre bestärkt, sondern vor allem durch die Kontraststellung, in der sie hier zur naturalistischen Seelenlehre des Simmias steht; denn dieser Gegensatz beleuchtet aufs Hellste den Sinn der platonischen Anschauung.

Sokrates weist die Unvereinbarkeit der Wiedererinnerung mit der Harmonielehre nach. „Harmonie" nennt er ein „zusammengesetztes Ding" (92 a), und schließt damit jeden Zweifel aus, daß ihm in seiner Polemik der materialistische Gehalt des Begriffes vor Augen steht. Wenn die Seele die Harmonie der körperlichen Elemente bedeutet, dann kann sie nicht vor dem Körper gewesen sein; denn Harmonie besteht und vergeht mit jenen Bestandteilen. Es bleibt also das Dilemma: Entweder ist Lernen Wiedererinnerung, oder Seele ist Harmonie (92 c). Mit der Harmonielehre müßte die Wiedererinnerung preisgegeben werden; das würde die Negation der Ideenerkenntnis bedeuten. Die Harmonieseele ist von den materiellen Faktoren aus gedacht; als letztes von allem bildet sie sich und geht als erstes zugrunde (92 c). Aus einem zusammengesetzten Ding kann nur Kombination gegebener Elemente hervorgehen, nicht aber ein prinzipiell Neues sich konstruktiv aufbauen. Erkenntnis vollzieht ihre begrifflichen Setzungen zwar in Beziehung zur Erfahrung, aber doch nach eigenen Gesetzen des Fortschreitens, die aus keiner Kombination psychischer oder materieller Gegebenheiten abgeleitet werden können. In jedem reinen Erkenntnisakt liegt ein Setzen des Nichtgegebenen, ein Hinaus-

1) Wir ziehen die Lesart ὥσπερ αὐτὴ ἐστιν ἡ οὐσία (Mudge) vor, im Hinblick auf die Stellen 76 e, 77 a.

greifen aus dem Bestande des Bewußtseins in das unendliche Feld von geistigen Schöpfungsmöglichkeiten, das sich mit dem Hinblick auf die Idee ausbreitet. In der Erkenntnis erinnert sich die Seele ihres unendlichen Gehaltes; darum darf sie nicht als Mischung und Verbindung eines begrenzten Komplexes von Bedingungen gedeutet werden. Mit ihrer Substanzialisierung wäre auch die Endlichkeit ihrer Möglichkeiten festgelegt; nur die Beziehung auf die Idee sichert ihre Ueberlegenheit über das, was bloß aus Gegebenheiten geistiger oder materieller Art zu beseelten Naturgebilden kombiniert worden ist. Seele ist vor dem Körper gewesen; was der Seele wesentlich ist, ihre Erkenntnis, muß in der Tat aller dinglichen wie begrifflichen Synthese vorausgedacht werden. Das ist die Wahrheit der Wiedererinnerung gegenüber der Harmonieseele.

Indem so der Hinweis auf die Ideenerkenntnis die Unmöglichkeit dargetan hat, Seele und Harmonie, verstanden im Sinne einer Zusammenfügung, einander gleich zu setzen, so leuchtet die Unzulänglichkeit einer derartigen Seelendeutung noch unmittelbarer ein, wenn es sich darum handelt, die sittliche Bestimmung des Menschen zu deuten. Eine Harmonie oder eine sonstige Zusammensetzung kann sich nicht anders verhalten als ihre Bestandteile (93 a). Ihr Tun und Leiden entspricht genau dem Tun und Leiden dieser Komponenten. Der Harmonie kommt keine führende Stellung zu in der Synthesis dieser Teile, sondern sie muß sich führen lassen. Es kann daher eine gegenwirkende Bewegung der Harmonie gegen ihre konstituierenden Faktoren nicht in Frage kommen. Sie ist vielmehr die Resultante aus dem Zusammenwirken ihrer Vorbedingungen; sie steht als dessen Ergebnis im Verhältnis genauer Bedingtheit und Abhängigkeit von den Stoffen, die vor ihr gewesen sind und die in ihrer Kombination ihr Dasein streng determinieren. Eine so gedachte Harmonieseele besitzt natürlich alle diejenigen Eigenschaften, die ihre Beziehung auf die sittliche Idee von vornherein ausschließen. Führung muß im sittlichen Verhalten liegen, praktische Setzung von neuen Inhalten, die aus keiner Synthesis ableitbar sind. Selbsttätige, schöpferische Synthese ist die wesentliche Fähigkeit der Seele; darum ist sie gerade

das Gegenteil von der Synthesis, die nur fertiges Resultat aus gegebenen Komponenten sein soll.

Allein die Beweisführung des platonischen Sokrates, die die Unvereinbarkeit von Seele und Harmonie dartun soll, schlägt hier ganz neue, originelle Wege ein, die für den Interpreten nicht ohne Gelegenheit zu unlösbaren Verwicklungen sind. Indem wir in der Ausführung des Gedankens stehen, daß ein ethischer Begriff der Seele mit jener Harmonielehre unvereinbar ist, greifen wir antizipierend so viel aus dem sich uns eröffnenden Gedankengange heraus, daß auch in diesem neuen Zusammenhange das Ineinssetzen von Seele und Harmonie am ethischen Gedanken scheitert. Der Weg, der zu diesem Resultate führt, ist eigenartig und nicht ohne weiteres zugänglich; aber die Perspektiven, die sich auch hier eröffnen, sind für die platonische Seelenlehre unschätzbar.

Wir haben den Gedanken fixiert, daß im Verhältnisse der Harmonie zu ihren Elementen nicht ihr, sondern den komponierenden Teilen die Führerschaft zufalle (93 a). Harmonie hatte also dort ihren unzweideutig materialistischen Sinn. Und in dessen Weiterentfaltung wird nun gesagt, daß die Harmonie ihrem Wesen nach so sei, wie sie komponiert oder abgestimmt worden ist (93 d); bei stärkerer oder schwächerer Abstimmung ergäbe sich größere oder kleinere Harmonie. Harmonie ist also ein relativer Begriff; sie ist der Steigerung und Verminderung fähig und bleibt doch, was sie ist, Harmonie. Wo gestimmt wird, entsteht Stimmung; aus ihrer kausalen Entstehung ist sie in ihrem Grade genau determiniert. Und wiederum wird die Harmonieseele konfrontiert mit dem sittlichen Gehalte der platonischen Seelenlehre. Von der Seele wird gesagt, daß sie entweder Vernunft und Tugend besitze und gut sei oder daß Unverstand, Nichtswürdigkeit, Schlechtigkeit ihr zu eigen seien (93 b). Diese Prädikate müssen ihr in jeder Seelenlehre beigelegt werden dürfen; an der Fähigkeit, die sittliche Dialektik in sich aufnehmen zu können, entscheidet sich ihr Wert oder Unwert. Die ethische Wahrheit muß insofern für die Psychologie richtunggebend sein. Die, welche die Seele als Harmonie setzen, sollen also davon Rechenschaft ablegen können, was

die Tugend und die Schlechtigkeit in den Seelen sei (93 c). Und da ergeben sich merkwürdige Möglichkeiten: In der natürlichen Harmonie der Seele wäre dann vielleicht die moralische der Tugend als eine zweite eingeschlossen, oder auch die Disharmonie der Schlechtigkeit. Unklare, fast lächerliche Vorstellungen müßten also entstehen, wenn man in dieser Weise versuchen wollte, den naturphilosophischen mit dem ethischen Gesichtspunkt zu vereinbaren [1]).

Der wesentliche Gedanke, der zum Ausdruck kommen soll, ist der: Die ethischen Begriffe und ihre Negationen müssen in jedem Fall mit einer in Frage stehenden Seelenlehre vereinbar sein. Wenn einmal die Seele als Harmonie gedacht sein soll, dann können die Tugenden und Laster nicht anders wie als verschiedene Grade dieser Harmonie gedeutet werden. Denn wie wollte ihnen bei ihrer zentralen Bedeutung für die Seele eine andere Erklärung zukommen? Oder wie ließe sich der ethische Gesichtspunkt in besserer Form der Harmonielehre einfügen? Dem Mehr oder Weniger an Tugend entspricht dann ganz natürlich ein Mehr oder Minder an Harmonie. — Wir machen uns den Begriff der Seele klar, der aus dieser Analogie resultiert. Wie sich dort die materiellen Bestandteile zur Harmonie zusammenschließen, so fügen sich jetzt die sittlichen Lebensinhalte zur Seele zusammen. Ein idealisiertes Gegenbild zu jener materiellen Seele wird so entstehen: Tugend ist Einklang seelischer Faktoren, Zusammenstimmen seelischer Strebungen zu einer geistig-ästhetischen Einheit. Die Bestandteile der Seele fügen sich zusammen zu einer ausgleichenden Synthese; in dieser Einigung entsteht die Tugend und mit der Tugend die Seele selbst, deren einheitliches Leben mehr und mehr gleichsam aus dem Zusammenklang der angeschlagenen Saiten vernehmbar wird. Seele ist die versöhnende Harmonie der disparaten Tendenzen; wo sie reiner erklingt, da ist offen-

1) Das Ineinanderlegen der Harmonien wird nicht ganz klar durchgeführt, was der Satz beweist: τὴν δὲ ἀνάρμοστον αὐτήν τε εἶναι καὶ οὐκ ἔχειν ἐν αὑτῇ ἄλλην (vgl. Schmidt, Kommentar zu Phaedo II S. 6 ff.). Für die weitere Entwicklung ist die Schwierigkeit ohne Belang, da diese Vorstellung nicht wieder aufgenommen wird. — Vgl. Arist. Polit. VIII. 5. 1340 b. 18.

bar mehr Seele als dort, wo Unstimmigkeit keine Einheit zulassen will. Ein Mehr oder Minder ist die sittliche Harmonie in den Seelen der Menschen; denn es gibt ja augenscheinlich Böse und Gute, und dieser Gegensatz darf um keinen Preis verwischt werden. Dann gibt es aber auch ein Mehr oder Weniger an Seele; wer die Höhe sittlichen Menschentums erreicht, hat mehr Seele als der geistig Verkümmerte, der vielleicht nur Ansätze und Anlagen zur Seele besitzt. Menschliches Leben entspringt dann einer natürlichen Beseeltheit, die mehr oder weniger stark anschwellen, reiner oder getrübter zutage treten kann. Mit dem Grade der sittlichen Harmonie, der aus ihr erklingt, steigt und fällt das Maß ihrer Seelenhaftigkeit.

Der Begriff der Harmonie ist an sich dem ethischen Denken Platons nicht wesensfremd. Wir wissen, daß er in der Besonnenheit die Verwirklichung einer Harmonie sieht, die den Einklang des Herrschenden und des Beherrschten im Staat und in der Seele bedeutet (Polit. 431 e). Jedenfalls in Anspielung an pythagoreische Vorstellungen ist im Gorgias vom Kosmos der Seele die Rede, den sie in der ihr eigentümlichen sittlichen Ordnung findet (Gorg. 506 d). Aesthetisierende Deutung der ethischen Begriffe wird also nicht unbedingt vermieden. Aber etwas prinzipiell anderes bedeutet diejenige Lehre, die in der Seele selbst einen Kosmos, eine Harmonie erblicken will. Wir stehen mitten in der Entwicklung der gedanklichen Motive, die zu einer scharfen Ablehnung dieser Gleichsetzung führen. Ein Mehr oder Minder an Seele — das war das notwendige Ergebnis einer naturalistischen Psychologie, auch wenn sie die sittliche Wahrheit in sich aufzunehmen suchte. Das Mehr oder Minder aber bedeutet für die Seele eine fragwürdige Qualität; denn sie wird so zu einem naturhaften Etwas, das gemäß seines quantitativen Charakters der Teilung und Zusammensetzung fähig sein muß. Teile der Seele sind dann immer noch Seele; Verschmelzung von Seelen zu Universalseelen ist auf diesem Boden prinzipiell denkbar. Wenn wir die notwendigen Folgerungen aus jener pythagoreischen Lehre zu Ende denken, dann wird uns auch die ganze Bedeutung der vorliegenden Antithese klar. Denn Platon stellt nun seinen diametral entgegengesetzten

Lehrsatz auf, daß dies in bezug auf die Seele nicht möglich ist, daß auch nur im geringsten die eine Seele in höherem oder geringerem Maße als die andere eben dies sei: Seele (Phaed. 93 b). Und der Gedankengang geht in unserer Beweisführung seinem Ziele entgegen, als ob nicht eine der zentralsten Wahrheiten, die Psychologie überhaupt auszusprechen vermag, ihren Ausdruck gefunden hätte. Doch wenn es uns überhaupt erlaubt ist, überlieferte Textesworte in Perspektivem hineinzurücken, die im vorliegenden Zusammenhange mehr oder weniger unerschlossen bleiben, so ist es hier am Platze, auf die Tragweite des platonischen Satzes aufmerksam zu machen, dessen Antithese uns übrigens deutlich genug den Weg zu seiner vollen Würdigung weist. Seele ist das, was seinem Wesen nach das Seiende geschaut hat. In diesem schlichten Satze schien uns ihr Begriff im transzendentalen Sinne reiner Subjektivität so deutlich gekennzeichnet, wie es im Rahmen platonischer Gedankenwelt geschehen kann. Das Schauen ist ihre Bestimmung und schauend ist die Seele in diesem Sinne nicht heute und morgen, nicht mehr oder minder, sondern sie ist es an sich, weil sie als solche geschaut hat. Der Begriff reiner Subjektivität ist durch seine Beziehung auf die Idee eindeutig und erleidet keine quantitativen Variationen. Es gibt nur Seele oder nicht Seele, aber keine Zwischenstufen, aus denen sich die Seele wie aus dem Nichts allmählich zum Sein auferbauen ließe. Es gibt kein Mehr oder Weniger an Seele — das heißt, daß Seele all dem grundsätzlich vorausgedacht werden muß, was man je als ihre Teile auffassen könnte. Dies können in Wahrheit niemals Teile sein; denn sonst müßte sich ja aus ihrem Mehr oder Minder die Seele ergeben. Seele ist immer in ihrem Vollsinn, der ihr einziger Sinn sein kann, vorausgesetzt, wenn von seelischen Inhalten die Rede ist. Seelische Inhalte konstituieren nie und nimmer durch ihr Zusammentreten die Seele selbst; und seien es selbst ihre sittlichen Inhalte, so ist die Seele doch unabhängig von ihrem Mehr oder Minder, indem sie ein solches ihrem Begriffe nach nicht erfahren kann. Auch die Schlechtigkeit, die doch die Negation ihres eigentümlichen

Vorzuges ist, kann das Wesen der Seele nicht vermindern, geschweige denn aufheben; sie muß im platonischen Begriff der Seele in einer Weise denkbar sein, die ihn in seiner Eindeutigkeit nicht im geringsten beeinträchtigt[1]).

Bei Voraussetzung der Harmonieseele entspricht die Verwirklichung der Tugend in ihrem Grad und Masse genau einem Mehr oder Weniger an Seele; sie kann ja dann nicht anders gedeutet werden — darum muß die Voraussetzung dahin fallen. Und mit der Harmonieseele fällt überhaupt der naturalistische Seelenbegriff dahin. Naturalistisch ist er, insofern als die Seele aus dinglicher Gegebenheit zusammengefügt wird, sei es im Zeichen einer substanziellen Geistigkeit oder des reinen Materialismus. Naturalistisch ist die Seele gedacht, wenn sie als Beseelung des Stoffes vorgestellt wird. Dann wird sie zu einem alles durchströmenden Lebensfluidum; ein unkritischer Vitalismus bemächtigt sich ihrer und belebt die Natur mit geheimnisvollen Kräften. Und der romantisch-pantheistische Sinn sucht Teil zu gewinnen an den allüberall waltenden Lebenskräften und einzutauchen in die Allbeseelung der Welt, deren mächtiges Wirken er in der Seele verspürt. Als eine letzte Verzweigung unendlicher Ströme muß ihm das Leben der Seele erscheinen, das seinen Sinn nur in einer Hingabe an ihren Vollgehalt, in einem Aufgehen in ihrer Unendlichkeit finden kann. Was beseelt ist, hat sein wahres Wesen außerhalb seiner selbst und strebt ewig der umfassenden seelischen Einheit entgegen, an der es Anteil hat. Beseelung ist ein Mehr oder Minder an Seele; an den allbelebenden Lebensströmen gibt es Fülle und Mangel. Und mit ihnen gibt es ein Auf- und Abschwellen seelischen Lebens, ein Sichzerteilen und Zusammenströmen seiner Fluten. Doch verloren geht in der allgemeinen Beseelung der

1) Vgl. Schleiermacher, Einl. zu Phaedo S. 17: „. . . Und wem die Beantwortung teilweise wenigstens unklar und ungenügend erscheint, der übersehe nur nicht, daß sie sich auf den schon an mehreren Orten angeregten Unterschied bezieht zwischen den Begriffen, welche dem Mehr oder Weniger unterworfen sind und denen, welche ein eigenes Sein ausdrückend auch ihr Maß in sich selbst haben; denn hieraus läßt sich wohl finden, obgleich es nicht ganz in unserer Art ist, die Sache so zu sehen, wie fern die Stimmung wohl sich unter jene setzen lasse, die Seele aber nur unter diese."

Begriff der Seele, des Individuums, des Menschen. Anteil haben an Seele heißt keine Seele haben. Gleichnisse, die die Seele in quantitativen Formen anschaulich machen, zerstören ihren Begriff. Entweder Seele oder nicht Seele; keine Verzweigungen und keine Verschmelzungen ihres Seins dürfen gedacht werden. Das ist wohlbegründete zentrale idealistische Einsicht.

Und indem sich diese Grundthese gegen jede naturalistische Seelendeutung wendet, auch wenn sie von der Ueberschwänglichkeit pantheistisch-religiösen Lebensgefühls getragen ist, bildet sie gleichzeitig die Grundlage aller sozialen Einsicht. Im Zusammenhang der Staatsphilosophie hatten wir bereits Gelegenheit, mit diesem Gedanken in Fühlung zu treten. Am Problem des Individuums enthüllte sich die Problematik des platonischen Aufbaus der Gesellschaft. Im Phaedo gibt uns Platon selbst die Waffe in die Hand, um uns der sozialen Theorie des „Staates" zu erwehren. Dort unterliegt der Philosoph der Versuchung, der Gesellschaft eine Gesamtseele zu hypostasieren. Das führte zur Organisierung der Gemeinschaft im präzisen Sinne des Wortes und damit zur Entseelung des Individuums. Kollektivseelen jeder Art, sei es der Familie, des Standes, des Volkes, der Menschheit heben den echten Begriff der Seele auf. In ihnen liegt jene unklare Verschmelzung der Seelen zu höhern Lebenseinheiten; sie bedeuten andererseits absteigende Zerteilungen des einen Seelenlebens, die in das Individuum als seine äußerste Verästelung letztlich ausmünden. Beides hat zur Voraussetzung die Denkbarkeit eines Mehr oder Minder an Seele. Als das notwendige Ergebnis jener Betrachtungsweise erschien uns der hierarchische Aufbau des Staates, der für alle Zeiten die Folgerung einer romantischen Lebensanschauung sein muß. Ohne freilich im „Staate" eine solche direkt vorfinden zu wollen, sehen wir in ihm doch jene gewissen weltgeschichtlichen Pfade angebahnt, die zu den entsprechenden Gestaltungen der Gemeinschaft notwendig hinführen. Der zentrale Gedanke des Phaedo ist der eindeutige Begriff der Seele als solcher, nach welchem sie keine Steigerung und Minderung zuläßt. Es ist dies unzweifelhaft diejenige begriffliche Fassung der Seele, die

allein geeignet ist, dem Gedanken des Individuums in seinem Vollsinn als Grundlage zu dienen. Die Seele des Phaedo ist uns Gegeninstanz gegen die Individualität des „Staates". Die Ideenlehre führt hier gleichzeitig zur reinen Erkenntnis der Seele, zur reinen Erkenntnis des Menschen. Grundlage idealistischer Ethik ist die Anerkennung seiner Menschenwürde; sie hat darin ihren gedanklichen Hintergrund, daß der Mensch nicht von einem Gegebenen geistiger oder natürlicher Art, sondern von der Idee, als von seinem Ursprung aus, gedacht wird. Würde der Begriff der Seele im Phaedo nach seiner sozialen Tragweite hin entfaltet, so müßte er zur Grundlage einer idealistisch-demokratischen Staatsphilosophie werden.

Wir nehmen den Gedankengang des Phaedo wieder auf. Wenn keine Seele mehr als die andere Seele ist, dann kann auch keine mehr und in höherm Maße als die andere Harmonie sein (93 d) [1]). Dann ist also keine mehr als die andere harmonisch gestimmt und kann an Harmonie oder Disharmonie keinen größern Anteil haben (93 e). Wenn sie aber in dieser Lage ist, kann folglich auch keine mehr als die andere an Tugend und Schlechtigkeit teilhaben; denn diese müssen ja der Harmonie oder Disharmonie entsprechen. Der Gedankengang ist klar: Seele ist nicht graduierbar; sittliche Charakteristik des Menschen aber erfordert moralische Graduierung. Das sind die beiden sichern Grundwahrheiten, die nicht angetastet werden dürfen. Wird nun die Seele einer Harmonie gleichgesetzt, dann werden wir die Sittlichkeit nicht anders denken können, als daß sie mit dieser Harmonie zusammenfällt (sonst wäre sie

1) . . . . ἑτέραν ἑτέρας ἁρμονίαν [ἁρμονίας] εἶναι (Schmidt). An der Tilgung von ἁρμονίας muß festgehalten werden. Wir können uns (im Gegensatz zu Apelt Uebers., Anm. 72) eine Folgerung aus dem nicht Mehr oder Weniger an Seele auf die Unmöglichkeit eines Mehr oder Weniger an Harmonie an dieser Stelle nicht denken (vgl. Schmidt, Komm. II S. 10). Einmal wäre der Schluß nicht zwingend, zweitens ist 93 b die Graduierung der Harmonie zunächst als denkbar angenommen und in Gegensatz zur Seele gestellt worden (erst. 94 a wird sie unter ganz anderm Gesichtspunkte verneint), endlich wird 93 d, e keine Folgerung aus einer allgemeinen Nichtgraduierbarkeit der Harmonie gezogen, was doch erwartet werden müßte, sondern diejenige der Seele bleibt die Grundlage des Gedankenganges (οὐκοῦν ψυχὴ ἐπειδὰν οὐδὲν μᾶλλον . . . . ψυχή ἐστιν . . 93 d, e).

eine Harmonie in einer andern Harmonie, was offenbar nicht haltbar ist). Damit aber geht notwendig die Graduierbarkeit der Sittlichkeit verloren. Wir erwarten unmittelbar den Schluß, daß Seele nicht Harmonie sein kann, wenn diese letztere Folgerung eintritt.

Aber noch eine weitere Wendung des Gedankens tritt vorher ein, die ihrerseits nicht zur größeren unmittelbaren Durchsichtigkeit des Beweises beiträgt. Es wird vielmehr, heißt es jetzt, nach dem richtigen Gedankengang keine Seele an der Schlechtigkeit Anteil haben, wenn sie anders eine Harmonie ist. Denn Harmonie, die vollkommen eben gerade das ist, Harmonie, kann doch niemals an der Disharmonie teilhaben (94 a). Hier liegt, wie der verbessernde Ausdruck „nach dem richtigen Gedankengang" andeutet, in der Tat eine ganz andere Folgerung vor. Warum soll Schlechtigkeit in der Seele nicht denkbar sein, wenn sie mit Harmonie gleichgesetzt wird? Nicht weil sie als Disharmonie der Seele mit deren Nichtgraduierbarkeit unvereinbar ist, sondern weil die Harmonie selbst jetzt als nicht graduierbar hingestellt wird, insofern sie nämlich begrifflich gedacht wird [1]). Darin liegt wenigstens die Andeutung einer Korrektur, auf die wir eigentlich schon lange warten müssen. Harmonie wurde bis jetzt vorausgesetzt im naturalistischen Sinne einer Zusammenfügung von Elementen zu einer nachträglichen Einheit. Als solche trat sie in Gegensatz zur platonischen Ideenlehre, indem sie uns typisch wurde für alle Verdinglichung des Geistigen in substantieller Wesenheit. Aber wenn doch in der Harmonie etwas Göttliches enthalten ist, so kann sie in Wahrheit als ein „zusammengesetztes Ding" nicht erschöpfend gedeutet worden sein. Auch Harmonie hat im Grunde Anteil an der Idee und kann nur von ihr aus vollwertig begriffen werden; die Idee des Schönen ist in ihr wirksam. Harmonie in ihrem begrifflichen Vollsinn läßt sich nicht aus der Dinglichkeit ableiten. Der spekulative Naturbegriff der Pythagoreer erschöpft ihr Wesen in diesem seinem dinglichen Charakter keineswegs; er selbst weist über sich hinaus auf die Idee, der er letztlich entspringt. Naturhafte Harmonie erfährt

1) παντελῶς αὐτὸ τοῦτο οὖσα, ἁρμονία.

ein Mehr oder Minder, weil sie von den gegebenen Komponenten aus gedacht ist; was aber vollkommen und im begrifflich präzisen Sinne Harmonie ist, das kann seinem Begriffe nach Disharmonie nicht erfahren, weil ihm die Eindeutigkeit des Begriffes und der Idee zukommt[1]).

Diese reine Bedeutung der Harmonie fügt sich nun unserm Gedankengange folgendermaßen ein: Die Seele hat als Harmonie an der Schlechtigkeit darum keinen Anteil, nicht weil sie als Seele, sondern weil sie als Harmonie keiner Graduierung fähig ist. Erst daraus wird nun der Schluß gezogen, daß sie als Seele, indem sie vollkommene Seele ist (unter jener Voraussetzung ihres Zusammenfallens mit Harmonie), an der Schlechtigkeit keinen Anteil hat. Nach diesem Gedankengange würden sich uns alle Seelen von allen Lebewesen in gleicher Weise als gut erweisen, wenn sie doch ihrem Wesen nach in gleicher Weise gerade dies, Seelen, sind (94 a). Und jetzt wird endlich das Resultat der ganzen Beweisführung als überreife Frucht zuhanden genommen: Wenn unsere Hypothesis richtig wäre, daß Seele Harmonie ist, so könnten sich nicht derartige Folgerungen ergeben. Der Gedankengang, der zu dem unmöglichen Ergebnis führt, daß alle Seelen im gemeinen Sinne „gut" sind, kann keinen richtigen Ausgangspunkt gehabt haben; Seele kann nicht Harmonie sein. Seele stimmt zwar nunmehr mit dem echten Begriff der Harmonie darin überein, daß sie beide keine Graduierung zulassen, indem Harmonie an der Disharmonie keinen Anteil hat. Aber mit dieser reinen begrifflichen Harmonie ist wiederum die Sittlichkeit mit ihren verschiedenen Graden unvereinbar. Sollte jene der Seele gleichgesetzt werden dürfen, so ist

1) Vgl. Susemihl, Philol. V S. 395: „. . . . . Das sieht doch eher so aus, als ob hier die genauere Fassung der vorherigen ungenauern gegenübergestellt wird, und daß das wirklich Platons Meinung sei, scheint sich auch daraus zu ergeben, daß er es vorher seltsam findet, daß in einer Stimmung noch wieder eine andere Stimmung oder Verstimmtheit sein soll." — Vgl. Phaedr. 268 e „Mein Bester, zwar muß auch das (nämlich die technischen Vorbedingungen) verstehen, wer ein Tonkünstler werden will, aber das hindert nicht, daß derjenige auch nicht das mindeste von Harmonie verstehe, der sich in deiner Verfassung befindet. Denn du besitzest nur die notwendigen Vorkenntnisse der Harmonie, aber nicht das Harmonische."

diese in der Seele undenkbar. Sie kann in der Seele nur denkbar sein, wenn die Seele mit der Harmonie nicht gleichgesetzt wird. Weil ihre Denkbarkeit für die Seele unerläßlich ist, darum darf die Seele nicht als Harmonie gedacht werden. Ist die Harmonie als Deutung der Seele ausgeschlossen, dann werden Seele und Sittlichkeit vereinbar. Einerseits gibt es zwar kein Mehr oder Minder an Seele — als Seelen sind sie sich gleich und bergen sie alle dieselbe Unendlichkeit in sich —, andererseits ist in den Seelen die ganze Fülle sittlicher und unsittlicher Möglichkeiten denkbar, ohne daß durch sie jener eindeutige Begriff der Seele in Frage gestellt würde. Ihre Eigenart ist es, daß sie sich dieser Problematik gewachsen zeigt.

So hat sich der Nachweis, daß Seele nicht Harmonie sein kann, immer mehr verfeinert und verwickelt. Sein entscheidender Gesichtspunkt ist in allen Wendungen des Beweises die Denkbarkeit des Guten und Bösen im Felde der Seele. Und wie um dem ethischen Interesse noch einmal vollen Nachdruck zu geben, läßt Sokrates jenen allzu feinen Gedankengängen einen schlichten, einfachen Hinweis auf die Unvereinbarkeit jener Gleichsetzung mit sittlicher Bestimmung des Lebens folgen. So wie die ethische Polemik gegen die Harmonieseele eingeleitet wurde (93 a), so klingt sie jetzt aus mit der Erinnerung an die Führerschaft der Seele im menschlichen Leben (94 b). Die Seele hat die Fähigkeit, körperlichen Zuständen entgegenzutreten. Hunger und Durst vermögen sie nicht zu bestimmen; denn sie ist imstande, ihnen entgegenzuwirken. Als Harmonie könnte sie nicht anders erklingen, als wie es Spannung, Lockerung, Schwingung ihrer Elemente erforderte; sie stünde in deren Gefolgschaft und würde der Führerschaft entbehren (94 c). Aber diese Auffassung ist unvereinbar mit den einfachsten Tatsachen des Lebens, in denen der Zwiespalt zwischen Vernunft und Begierde zutage tritt. Wie könnte der homerische Held sein eigenes Herz schelten, wenn der Dichter sich die Seele als Harmonie gedacht und ihr die Fähigkeit der Führung abgesprochen hätte (94 d, e)? Darum wird sie in Wahrheit etwas viel Göttlicheres sein, als wenn sie wie eine Harmonie vorgestellt wird.

Harmonie ist hier allerdings wieder im naiven, materialistischen Sinne gedacht. Der Gegensatz zur sittlichen Bestimmung der Seele wird dadurch um so einleuchtender und anschaulicher. Materialistische Seelenlehre beraubt die Seele der Freiheit, indem sie ihr Wirken an vorausgesetzte Komponenten bindet; sittliche Autonomie ist unverträglich mit der Synthesis einer harmonischen Kombination von Elementen. Das ist uns ja nun kein neuer Gesichtspunkt mehr. Aber etwas anderes können wir diesem Zusammenhange entnehmen, was nicht minder Beachtung verdient. Dies ist der Umstand, daß auch unter Voraussetzung des sog. dogmatisch-ontologischen Seelenbegriffs des Phaedo die Dialektik des sittlichen Lebenskampfes, die im „Staate" zur Teilung der Seele führt, ihren Raum und ihre Stellung findet. Alles erinnert uns an die psychologische Zergliederung der Seele, mit der dort ihre Vielgestaltigkeit nachgewiesen wurde (436 a ff.). Und fast gewinnt es den Anschein, als ob auch hier die Seele in sich selbst zerfallen sollte; denn unter Drohungen und Zurechtweisungen unterredet sie sich mit den Begierden, Leidenschaften, Befürchtungen, gerade wie mit etwas von ihr Verschiedenem (94 d)[1]. Wir werden uns auch durch diesen Exkurs darauf hinleiten lassen, daß der Seelenbegriff des Phaedo offenbar wohl vereinbar ist mit der Tatsache ihrer sittlichen Spannung und Zersetzung. Auch wenn die seelischen Tendenzen einander diametral entgegenwirken, bewahrt die Seele doch ihren Vollsinn und ihre ideale Einheit. Und auch für das Problem der Unsterblichkeit kann nur der eine Begriff der Seele in Frage kommen, der eine Mannigfaltigkeit nicht ausschließt, sondern aus seiner Einheit hervorgehen läßt; jene innere Dialektik freilich spiegelt sich, wie wir sehen werden, auch in ihren metaphysischen Hinter-

1) ὡς ἄλλη οὖσα ἄλλῳ πράγματι. Ob auch schon im Phaedo die niedrigen Seelenteile ihre Unsterblichkeit gefährdet sehen sollten? Oder werden sie alle vereint zum Himmel fahren? Wir möchten es hoffen; denn wer wollte einst die Begegnung mit den halben und Drittelsseelen gewärtigen, mit denen die Platonforschung das platonische Jenseits bevölkert? — Oder soll Odysseus Phaed. 94 d seinen Körper, Polit. 441 b aber mit denselben Worten seine Seele gescholten haben? Vgl. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit S. 233.

gründen wieder. Wesentlich ist uns in unserem Zusammenhange, daß eine psychologische Betrachtung des sittlichen Lebenskampfes offenkundig vorliegt, ohne daß aus ihr die dogmatische Konsequenz einer Seelenteilung gezogen wird — ein Hinweis, daß die Seelenteile des „Staates" als ein sekundärer Ausdruck eben jener Betrachtungsweise einzuschätzen sind[1]).

Wir sind ursprünglich ausgegangen von der Frage nach der positiven Bestimmung des Seelenbegriffs. In der Polemik gegen die Harmonielehre der Pythagoreer klärte sich ihr Wesen insofern ab, als sie deutlich gegen eine Auffassung abgegrenzt und geschützt wurde, die sie zum Objekt unter Objekten, zum synthetisch konstruierbaren Ding unter Dingen gemacht hätte. Welche positiven Prädikate stehen diesen Negationen entgegen? Darauf gibt uns diejenige Gedankenfolge des Phaedo die ausgiebigste Antwort, die die Seele insbesondere gegen das Zerblasen und Aufgelöstwerden nach dem Tode schützen will (78 b ff.). Sie geht zwar der Widerlegung der Harmonieseele voran; aber sie gewinnt uns Farbe und Inhalt doch nur im Hinblick auf diejenige Lehre, die ihr nachher als unvereinbar gegenübergestellt wird. Die idealistische Charakteristik der Seele, die Platon zu bieten hat, kann in ihrer Bedeutung nur dann verstanden wer-

1) Wir führen hier an die treffende Formulierung in Windelband-Bonhöffer, Gesch. d. a. Phil. S. 184: „So hat also Platon wohl überhaupt weder die Einheitlichkeit der Seele jemals so verstanden, als ob sie durch das Beisein von θυμός und ἐπιθυμία notwendig alteriert würde, noch andererseits die Zusammensetzung als ihr definitives Schicksal angesehen, sondern die Seele ist als solche unvergänglich, hat aber, insoweit sie θυμός und ἐπιθυμία nicht durch Vernunft beherrscht hat, in diesen sowohl in dem jeweiligen Leben als nach demselben ein θνητόν, ein Prinzip der Vergänglichkeit (des Sterbens und Wiedererstehens) in sich; in der philosophischen Seele aber bilden diese sozusagen emotionalen Elemente der Seele gar nichts mehr für sich Bestehendes, sondern sind ganz und gar durchtränkt von der Vernunft, so daß diese Seele in der Tat einheitlich und in sich ewig gleich bleibend ist." Vgl. dagegen die Auffassung der starr trichotomistischen Betrachtungsweise: „Je deutlicher sich ihm die Seele als ein zusammengesetztes, ja sogar disharmonisch zusammengefügtes Wesen darstellte, und je mehr die ethischen Qualitäten sich bis zu den Extremen κάλλιστον und μοχθηρότατον voneinander entfernten: desto notwendiger war die Konsequenz, daß von so gearteten Wesen nur das eine edlere der Erhaltung fähig und würdig sei." (Schultess, Platon. Forschungen S. 50).

den, wenn sie in ihrer scharf antithetischen Beziehung zur Naturseele wahrgenommen wird. Und der Gegensatz gegen alle Materialisierung der Seele besteht darin, daß in diesem zweiten oder dritten Beweise der Unsterblichkeit die Seele in der unmittelbarsten Weise zur Ideenwelt in Beziehung gesetzt wird. An den Begriff der Zusammensetzung knüpft der Gedanke an. Das Zusammengesetzte kann notwendigerweise auch die Auflösung erfahren; nur das Unzusammengesetzte ist vor diesem Schicksal sicher (78 c). Was immer im gleichen Sein beharrt, das ist wahrscheinlich auch das Unzusammengesetzte, während das ewig Flüchtige und Wechselvolle dem Zusammengesetzten entspricht. Unwandelbar ist vor allem das Sein an sich, von dem wir in Frage und Antwort Rechenschaft geben, daß es ist. Der Begriff des Gleichen, des Schönen, jedes wahrhaft begriffliche Sein erleidet nicht den geringsten Wandel; das Sein der Idee ist von einerlei Gestalt und schließt jeden Wechsel aus (78 d). Ihm steht die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gegenüber, die durch die entgegengesetzten Prädikate charakterisiert ist (78 e). Einfachheit und Unwandelbarkeit werden als die wesentlichsten Attribute der Idee beigelegt; indem aber die Idee es ist, die durch sie bestimmt wird, ist es wiederum möglich, sie selbst nicht in grob substantiellem Sinne zu verstehen, sondern im Einfachen und Unwandelbaren einen Ausdruck der logischen Eindeutigkeit des Begriffes zu sehen. Erst von hier aus tritt ihre Korrelation zum Zusammengesetzten und Veränderlichen in das richtige Licht. Und dementsprechend wird der Uebergang zum Begriff der Seele an Hand der Erkenntnisfähigkeiten, die den beiden Gegensätzen entsprechen, gewonnen. Sinnliche Wahrnehmung und denkende Ueberlegung bemächtigen sich je des Vieldeutigen der Erscheinung und des Eindeutigen der Idee (79 a). Ihnen entsprechen wiederum Sichtbares und Unsichtbares. Und mit dem Sichtbaren und Unsichtbaren ist Körper und Seele je durch größere Aehnlichkeit verbunden [1]). Denn das Körperliche vertritt ja

1) Was bedeutet die Einschränkung, die Seele könne „wenigstens von Menschen“ nicht gesehen werden, mit dem nachfolgenden Satz (79 b)? Vielleicht kommt hier der S. 70 ff. angedeutete Gesichtspunkt in Betracht.

im Phaedo die dem Denken feindliche Instanz der Sinne, während die Seele erst dann ihr ureigenes Schauen erlebt, wenn sie sich dem Reinen, Unsterblichen, Unveränderlichen nähert (79 c, d). In diesem Schauen zeigt sich die Aehnlichkeit und Verwandtschaft der Seele mit der ewigen, unwandelbaren Idee (79 e). Und wie sie sich im theoretischen Verhalten zeigt, so tritt sie nicht minder im Praktischen zutage. Herrschen und Beherrschtwerden bezeichnet die ethische Beziehung zwischen Seele und Körper; darum gleicht die Seele dem Göttlichen, der Körper dem Sterblichen (80 a). Und eine Zusammenfassung der seelischen Prädikate ist nunmehr möglich: Aus allem dem Gesagten ergibt sich, daß die Seele die größte Aehnlichkeit hat mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Intelligiblen, Einfachen, Unauflösbaren, sich selbst immer Gleichbleibenden (80 b).

In diesem Ergebnis ist ungefähr das enthalten, was Phaedo über die Seele direkt und positiv zu lehren hat. Und wir können uns nicht verhehlen, daß wir mit der Seelenlehre dieser Schrift schneller ins Reine kämen, wenn uns neben diesen positiven Bestimmungen nicht eine Fülle von inhaltschweren Gedanken viel reichere indirekte Belehrung bieten würde. In der ausgeführten Gedankenfolge haben wir recht eigentlich eine Zusammenfassung dessen zu erblicken, was wir im Phaedo mit gutem Grunde als die Dogmatik der Seele bezeichnen können. Auf ein einfaches System von massiven begrifflichen Gegensätzen baut sich diese Beweisführung auf; ein ungebrochener religiöser Dualismus behauptet sich in der Gegenüberstellung von sinnlicher und geistiger Welt, Leib und Seele. So unmittelbar die Verwandtschaft von Idee, Denken, Unsichtbarkeit, Seele einerseits, von Erscheinung, Wahrnehmung, Sichtbarkeit, Körper andererseits in die Augen fallen muß, so einleuchtend wird das erstrebte Resultat, die Unsterblichkeit. Und wir wissen, daß in der Parallelität dieser beiden Reihen, in denen religiöse, dogmatische, logische Interessen gleichzeitig vertreten sind, das massive Grundgerüst des Phaedo zu erblicken ist, in welches wir seinen feinern und tiefern Gehalt eingebaut finden. Es ist das religiöse Pathos der Idee, das sich in diesen Antithesen auswirkt und das auch den rein logischen Gegensatz

in seinen radikalen Absolutismus aufnimmt. Vom philosophischen Gesichtspunkt aus erscheint uns freilich die logische Korrelation von Idee und Sinnlichkeit als die Grundlage dieser Begriffswelt; insofern als die Idee wirklich als Idee und nicht nur als transzendente Substanz gedeutet werden darf, ist uns ein sinnvolles Hineindenken in diesen religiös begründeten Dualismus möglich. Insbesondere für die Seelenlehre, wie sie sich hier darstellt, ist ein Festhalten am philosophischen Grundmotiv notwendig. Indem von der Seele Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit der Idee nachgewiesen wird, wird ihr Wesen freilich mit jener gewissen Unbestimmtheit gekennzeichnet, wie sie uns schon früher aufgefallen ist. Sie hat zwar mit der Idee alle wesentlichen Eigenschaften gemein, und doch ist sie selbst nicht Idee, sondern nur ihr ähnlich. Wo wir die entscheidenden Fragen nach ihrem Wesen stellen möchten, kann uns dieser Ausdruck ihrer Ideenverwandtschaft nicht voll befriedigen. Und doch liegt in diesem Gedanken, wenn auch in dogmatischer Form, das Entscheidende für ihre Wesensbestimmung angedeutet. Daß sie mit der Idee verwandt ist, das ist keine Selbstverständlichkeit, das hebt die platonische Seelenlehre in jedem Falle über alle Psychologie alter und neuer Zeit hinaus, die die Seele wie irgendein Objekt unter Objekten in Natur oder Geisteswelt behandeln will, anstatt in ihr von vornherein das Subjekt für das Sein des Objektes zu sehen. Aus eben dieser Korrelation resultiert für die platonische Seele die Uebereinstimmung der beidseitigen Attribute; gemäß der Notwendigkeit jener Grundbeziehung wird der Seele die Reinheit der Idee zuteil. Vom Gegensatz der Synthesis zum Einfachen der Idee sind wir ausgegangen. An diesem Gegensatz haben wir es am deutlichsten wahrnehmen können, daß die Prädikation der Einfachheit für die Seele nicht leeren Dogmatismus bedeutet. Hier können wir es unmittelbar erkennen, was für Platon mit dieser Ideenverwandtschaft auf dem Spiele steht. Ohne Beziehung zur Idee ist die Seele Synthesis, Mischung, Harmonie; nur durch diese Beziehung ist sie nicht N a t u r, sondern S e e l e.

6. Das Leben und der Tod.

„Der Seele Grenzen kannst du nicht finden, auch wenn du eine jede Straße abschreitest; so tiefen Grund hat sie“ (Heracl. Fr. 45). Nie ist die Erinnerung an dieses Wort so sehr am Platze, als wenn sich eine philosophische Psychologie anschickt, mit den Begriffen Leben und Tod ihre Auseinandersetzung zu vollziehen. Vielleicht zum Verdrusse der meisten Philosophen stellt das menschliche Bewußtsein beharrlich die Frage nach dem Leben der Seele; und es sucht die Antwort beim Mythus, wenn sie ihm von der Philosophie verweigert wird. Ohne hinreichenden Grund wird das Problem müßig und „metaphysisch“ gescholten; mit Unrecht wird es ethisch diskreditiert, indem es auf selbstsüchtige Interessen zurückgeleitet wird. Gewisse Probleme, die das menschliche Denken aufwirft, sind vielleicht unendlich weit von ihrer Lösung entfernt; sie sind wohl gar völlig falsch formuliert, so daß auf die gestellte Frage in Wahrheit keine unmittelbare Antwort möglich ist. Aber darum bleiben sie als Probleme doch gestellt und behaupten sich ihr Daseinsrecht im menschlichen Denken, zumal wenn sie in ihm eine so gewichtige Stellung einnehmen wie das Unsterblichkeitsproblem. Die Verlegenheit, die es der Philosophie bereitet, soll sie nicht dazu verführen, unter irgendeinem Vorwande das Problem selbst zu negieren; gerade als eines jener äußersten Grenzprobleme, an die das Denken nur widerstrebend sich überhaupt heranwagt, dient es der Philosophie als ein fernes Wahrzeichen, das sie beständig an die umfassende Weite ihrer Aufgabe erinnert. Als religiöses Anliegen ist die Frage lebendig; aber wenn sie überhaupt Frage ist, dann birgt sich auch irgendein Sinn in ihr, der jedenfalls grundsätzlich eine Antwort fordern darf.

Die Unsterblichkeitsfrage ist die Zentralfrage des Phaedo. Und sie ist darum nicht nur spekulativ-mythische, sondern echt philosophische Frage, weil sie nicht isoliert auftritt, sondern aufs innigste verwachsen ist mit dem Seelenproblem, dessen philosophische Bedeutung uns unzweifelhaft geworden ist. Am Problem von Leben und Tod stellt sich wiederum das

Problem der Seele selbst; es ist dies ja doch das eigentlich kritische Problem für sie, an dem sie ihren Gehalt erweisen muß. Ein tieferes Eindringen in den so überaus reichen Gehalt des Phaedo wird uns nicht ohne ernsthafte Auseinandersetzung mit diesem seinem durchgreifenden Grundproblem möglich sein. Eine historische Untersuchung, die dem Gewichte dieses Gedankens gerecht werden möchte, darf sich aber nicht einseitig an den unmittelbaren Gang jener Unsterblichkeitsbeweise binden. Vielleicht liegen deren letzte Motive außerhalb ihrer selbst; vielleicht steht die Unsterblichkeit auch da zur Diskussion, wo die Gedankenfolge noch nicht einmal in der Form des Beweises nach ihr ausgreift. In keinem Falle verdient die Unsterblichkeitslehre des Phaedo jene mitleidige Beurteilung, mit der oft allzu rasch ihr Problem erledigt wurde. Denn unschätzbar wäre ihr Wert, wenn sich herausstellen würde, daß diese unerhört tiefe Frage hier zwar nicht beantwortet, aber doch in philosophischem Sinne aufgerollt wird. Von einer mythischen Darstellung würde sich eine philosophische Verhandlung der Frage dadurch unterscheiden, daß sie ein Weiterdenken am Probleme erlaubt. Schon allein diese Möglichkeit vermöchte dem Phaedo seine Stellung in der Geistesgeschichte zu sichern.

Im Gorgias zitiert Platon den nachdenklichen euripideischen Vers: „Wer weiß, ob Leben nicht ein Sterben ist, und Sterben Leben?“ (Gorg. 492 e; Eur. Fr. 639, Nauck, vgl. Fr. 830). Sokrates hat von einem Weisen den Ausspruch gehört, daß wir jetzt tot sind, und erinnert an das Wort vom Körper als einem Grabmal (vgl. Crat. 400 c). Es ist anzunehmen, daß hier orphisch-pythagoreischer Pessimismus mit heraklitischer Spekulation zusammentrifft. „Das Leben ist gefahrvoll“ — das ist der Grundton der Lebensstimmung, die in jener religiös bewegten Sphäre herrscht. Das leibliche Leben ist ein Todeszustand; erst im Jenseits kann sich das Wesen der Seele entfalten. Und dieser ethischen Lebensansicht kommt entgegen eine grübelnde theoretische Gedankenbewegung, die es insbesondere auf das Walten der Gegensätze und ihre Wechselwirkung abgesehen hat. Leben und Tod, Wachen und Schlaf in

ihrer Wechselbeziehung scheinen im Denken Heraklits Gegenstand der Spekulation gewesen zu sein. Rätselhafte Worte bezeugen uns, daß ihm Leben und Sterben in tiefsinniger Weise vertauschbar erschienen; Leben wurde ihm zum Sterben, Sterben zum Leben, und beide konnten daher wiederum einander gleichgesetzt werden. „Tod ist das, was wir im Wachen sehen, Schlaf, was wir im Schlummer" (Fr. 21). „Unsterbliche — sterblich; Sterbliche — unsterblich; sie leben wechselseitig ihren Tod; sie sind wechselseitig ihr Leben gestorben" (Fr. 62). „Wir leben ihren (der Seelen) Tod und jene leben unsern Tod" (Fr. 77). „Als dasselbe wohnt uns inne: Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes; wenn dieses umschlägt, ist es jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses" (Fr. 88)[1]. Wir sind ja leider nicht in der Lage, einen tiefern Einblick zu gewinnen in den genauern Sinn dieser geheimnisvollen Gedanken. Aber gerade die genannten euripideischen Fragmente weisen jedenfalls auf eine Nachwirkung derartiger Spekulation im pessimistischen Denken der spätern Zeit hin. Heraklitische und orphisch-pythagoreische Gedanken dieser Art betrachten wir als dasjenige geistige Element, das den Untergrund der platonischen Lehren über Leben und Sterben bildet. Sie ist der Mutterboden, aus dem die Philosophie der Unsterblichkeit erwächst; sie bietet die mächtigen Anregungen, die in Verbindung mit der Ideenlehre zu reicher Verwertung gelangen sollen. Leben ein Sterben, Sterben ein Leben — diese echt spekulative Korrelation ist dazu berufen, Trägerin zentraler platonischer Gedanken zu werden; sie wird sich vielleicht als tief und umfassend genug erweisen, um philosophischen Gehalt reinster Art in sich aufzunehmen[2].

Wir knüpfen unmittelbar an an den ersten jener Gedankengänge, die auf das Sein der Seele nach dem Tode hinzielen. Er beruft sich auf die orphische oder pythagoreische Ueberlieferung, daß zwischen dem Reich der Lebenden und dem der

1) Vgl. Fr. 50, 36, 26, 20 u. a., ferner Diog. L. I. 1. 35 (Thal.): οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν.

2) Diese antike Gedankenlinie verfolgt Teichmüller, Neue Studien z. Gesch. d. Begr. S. 93 ff. In demselben Zusammenhange wird angeführt 2. Kor. 4, 10—12.

Toten ein Hingehen und Zurückkehren, ein Verschwinden und Wiedererstehen stattfindet. Sollte diese Rückkehr der Toten in Wahrheit geschehen, dann wäre auch die Existenz der Seelen im Jenseits erwiesen; denn sonst könnten sie ja nicht wiedererstehen (70 c, d). Darum müßte das begründet werden können, daß die Lebenden nirgends anders woher erstehen als von den Toten. Doch dieser Annahme kommt ein spekulativer Lehrsatz zu Hilfe, der gewiß im Gedankenkreise Heraklits seinen Ursprung hat: Was immer ein Werden hat, das entspringt nirgends anderswoher als aus seinem Gegensatze, insofern ihm ein solcher zu eigen ist (70 e). Das Größere wird aus dem Kleineren, das Geringere aus dem Besseren, das Gerechtere aus dem Ungerechteren. Und bei allen gegensätzlichen Beziehungen von Dingen gibt es zwei einander entgegengesetzte Werdeprozesse, aus denen ihr beidseitiges Bestehen zu erklären ist; zwischen zwei Gegensätzen muß immer ein doppeltes Werden angenommen werden, indem ja der eine wie der andere in seiner Existenz genetisch betrachtet werden kann (71 a). Nun ist dem Leben das Totsein entgegengesetzt. Also gibt es zwei Werdeprozesse zwischen ihnen, wie zwischen Wachen und Schlafen. Und wie nach allgemeiner Erfahrung das Tote aus dem Lebenden wird, so fordert nun unser Gedanke, daß das Lebende aus dem Toten werde (71 d). Von den beiden Werdeprozessen liegt der eine klar am Tage; das Sterben kann in seinem wirklichen Geschehen nicht angezweifelt werden. Von ihm ist aber der Schluß auf den korrelaten Werdeprozeß notwendig, auf das Wiederlebendigwerden (71 e). Und dieses kann nur ein Werden von den Toten zu den Lebenden sein. Darum müssen die Seelen der Toten notwendig irgendwo sein, woher sie wiedererstehen können. Uebrigens würde sonst, wenn sich die Bewegung nur in der Richtung nach dem Tode vollziehen könnte, am Ende alles Leben dem Tode anheimfallen (72 b).

Die Anfechtbarkeit der gezogenen Schlußfolgerung liegt auf der Hand. Wenn Leben und Tod von vornherein nichts anderes bedeuten sollten, als Verbunden- und Getrenntsein von Leib und Seele im naiv dogmatischen Sinne, dann läge eine arge Antizipation des Resultates vor: das Sein der Seele im

Hades würde vorausgesetzt; nur eine Rückkehr ins Leben würde aus ihrem entgegengesetzten Wege zum Hades gefolgert. In dem Wiederaufleben wäre von vornherein mitgedacht ihr Sein vor dem Eintritt ins Leben. Wenn aber der Hades in keiner Weise vorausgesetzt wird, dann scheint es zunächst höchst willkürlich und unkritisch-spekulativem Denken gemäß, das „Aufleben" in dem Sinne zu deuten, daß es eine Präexistenz der Seele notwendig erfordert. In dogmatischer Art würde dann ein unwandelbares Substrat zugrunde gelegt, an dem sich die wechselseitigen Prozesse vollziehen.

Allein mit dieser Bemerkung ist der vorliegende Gedankengang noch nicht erledigt. Bemerkenswert scheint uns vor allem die Art und Weise, wie der Begriff des Lebens eingeführt wird. Leben gehört zu denjenigen Begriffen, die in kontradiktorischer Beziehung zu einem Korrelatbegriff bestehen; darin gleicht es den reinen Ideen der Gerechtigkeit und Schönheit, wie gewissen mathematischen Grundbegriffen (70 e). Leben steht dem Tode so ausschließend gegenüber, wie die Idee ihrer eigenen Negation; Leben und Nichtleben bedeuten die beiden Glieder jener Korrelation, innerhalb der sich die Wechselbewegung vollzieht. Zwischen beiden sind offenbar keine Mittelbegriffe, keine allmählichen Uebergänge denkbar; nur in ihrer schroff antithetischen Beziehung kann der richtige Ansatz zur Erörterung des Problems liegen. Und doch sind Leben und Tod nicht als Ideen, sondern offenbar als Zustände gedacht; darum kann von einem wechselseitigen Werden der Gegensätze auseinander gesprochen werden. Und mit diesem Werden hat es die Beweisführung vor allem zu tun. Drei Stufen der Gedankenfolge sind es, die abschließend als Ergebnis zusammengefaßt werden: Es ist Wahrheit, einmal, daß das Wiederaufleben stattfindet, ferner, daß die Lebenden aus den Toten werden, endlich, daß die Seelen der Verstorbenen existieren (72 d). Indem diese letzte Schlußfolgerung für uns zunächst einmal hinfällig geworden ist, lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf den Umstand, daß in unserem Beweise die beiden ersten Gedanken, die ihre Prämissen sein sollen, mit dem größten Nachdruck geltend gemacht werden (70 d, 71 d, e, 77 d). Insbesondere scheint der

Schwerpunkt des Gedankenganges auf der These zu ruhen, daß die Lebenden nirgends anders woher als von den Toten erstehen. Auf die Notwendigkeit des „Wiederauflebens" gegenüber dem Sterben ist der Beweis zunächst angelegt; neben der Richtung vom Leben auf den Tod muß es eine Bewegung vom Tode zum Leben geben.

Wir können nicht umhin, aus diesem auf Antithese gegründeten Beweise die latente Frage nach dem Ursprung des Lebens durchblicken zu sehen. Und es scheint sogar, daß wir in diesem engsten Zusammenhange absehen dürfen von jener dogmatisch-religiösen Voraussetzung einer im Jenseits existierenden Seele. Mit andern Worten: das „Wiederaufleben" muß nicht von vornherein festgelegt werden im Sinne einer Vereinigung der Seele mit dem Körper durch den momentanen Akt des Eintritts in das Leben. Sondern es tritt uns der wirkliche Prozeß des Werdens im lebendigen Wachstum von Tieren und Gewächsen, von Lebewesen überhaupt vor Augen (70 d, 71 d[1]), 72 d), bei denen wir keineswegs unmittelbar an transzendente Seelen und ihren Eintritt in einen Körper denken, auch wenn die Vorstellung der Seelenwanderung einen solchen denkbar erscheinen läßt. Wiederaufleben und Sterben bedeutet offenbar nicht nur einen einmaligen Uebergang; beides wird gekennzeichnet als Genesis, als Werden und Geschehen in der Richtung nach dem Leben oder nach dem Tode. Wenn wir so das Werden des Lebens in seinem wörtlichen Vollsinne verstehen dürfen, der es nicht an den Moment der Geburt bindet, so können wir in unserem Gedankengange die allgemeine naturphilosophische Frage angedeutet finden, woher die Bewegung zum Leben, die alle Geschöpfe beseelt, ihren Ursprung nimmt, und wo der Ort ihrer Herkunft wohl zu finden sein mag. Die Frage nach der Entstehung des Lebens war ja der naturphilosophischen Spekulation durchaus lebendig und vielleicht wird mit einem Seitenblick auf anders gerichtete Theorien die Möglichkeit abgewehrt, daß das Lebende „aus den andern Dingen" und nicht aus dem Toten entstehen könnte (72 d). Was kann aber Platon daran liegen, so nachdrücklich die Genesis des Le-

1) τὰ ζῶντα καὶ οἱ ζῶντες.

bens aus dem Tode hervorzuheben? Und welchen Sinn hat es, wenn das Tote allem andern in der genannten Weise gegenübergestellt wird? Ganz abgesehen davon, daß es uns natürlich befremdlich klingen muß, in so entschiedener Weise das Leben aus dem Tode hergeleitet zu sehen[1]).

Die Bewegung zum Tode, also das Sterben, fordert die Korrelation des Wiederauflebens, wenn nicht alles zuletzt tot sein soll (72 c). Aber dieses muß in seiner Richtung vom Tode zum Leben festgelegt bleiben; denn wenn das Leben „aus den andern Dingen" erwachsen würde und dann das Lebende stürbe, auch dann könnte es nicht anders geschehen, als daß am Ende alles dem Tode anheimfallen müßte (72 d). In welchem Falle würde diese Folge eintreten? Vielleicht dann, wenn etwa das Leben aus Wärme und Schlamm seine Genesis empfinge, deren Energiemengen einem Minimum zustreben könnten. Und der Tod wäre dann freilich der notwendige Schlußpunkt dieses materiellen Prozesses — ein Reich der ewigen Ruhe, worin sich die Seele ihres vorübergehenden Daseins entledigt hätte. Nun vollzieht sich aber das Werden des Lebens offenbar nicht aus irgendwelchen substantiellen Kombinationen, aus irgendwie gearteten „andern Dingen", sondern nur aus seiner eigenen, streng und eindeutig gedachten Negation, die allein im Tode und in dem Toten gesehen werden darf. Leben entspringt nur aus Nichtleben, nicht aus einem Irgendetwas von Elementen. Das Verhältnis der Seele zur Ideenwelt hat uns gezeigt, daß im Leben der Seele etwas Ursprüngliches gedacht werden muß, das aller Synthesis, aller Inhaltlichkeit des Lebens vorangeht. Nichtleben könnte dann diesen Ursprung bedeuten, und Tod wäre diejenige Negation des Lebens, die gleichzeitig seine radikale Voraussetzung bildet — gerade wie im Bereiche einer sokratisch gerichteten Logik oder Ethik einzig die kritische Verneinung des Gegebenen zu ihrem fruchtbaren Ursprung zurückzuleiten vermag. Das sind freilich Ausblicke, die in dem scheinbar so harmlosen Zusammenhange zunächst wie unerhörte Ueberspannungen der Interpretation aussehen müssen, wenn nicht weitere Gedankenreihen des Phaedo in dem angedeuteten Sinne

1) Vgl. auch Phaed. 96 b.

auf diesen ersten Unsterblichkeitsbeweis ihr Licht werfen werden. Vorderhand führen wir unsern Gedanken zu Ende: wenn der Lebensprozeß im Toten seinen Ursprung nimmt, dann fällt auch auf den entgegengesetzten Prozeß des Sterbens ein klärender und verklärender Schimmer; führt er doch an eben denjenigen Ort, dem wiederum das Leben entspringt. Der Begriff des Todes scheint einen neuen Sinn zu gewinnen. Er ist nicht nur Ende, sondern auch Anfang; er ist nicht nur Verneinung, sondern auch Ausgangspunkt aller Bejahung des Lebens[1]).

Am Begriffe des Todes wird das Problem des Phaedo aufgerollt. Der sog. erste Unsterblichkeitsbeweis hat uns dazu hingeführt, ihn in den Blickpunkt der Untersuchung zu rücken. Und wir haben um so mehr Anlaß, uns mit diesem Begriffe zu befassen, als die Frage nach dem Tode ja direkt gestellt und beantwortet wird (64 c); die Einleitung des Phaedo ist geradezu beherrscht von der Besinnung auf sein Wesen. Und wenn uns das Problem dieser Schrift in seiner ganzen Tragweite lebendig werden soll, dann müssen wir uns vor allem unterscheiden von den Landsleuten des Simmias, die jedenfalls meinen, Tod und Sterben seien die einfachste und eindeutigste Sache der Welt (64 b). An den Böotern freilich würde vielleicht niemand so leicht diese Begriffe in Frage ziehen; wohl aber kann das Problem am Philosophen bedeutungsvoll werden. Denn für ein gereiftes Denken werden Menschheitsprobleme nicht am primitiven Falle fruchtbar gestellt, sondern dort, wo die höchsten Werte vermutet werden dürfen. Das Leben des Philosophen findet im Phaedo die bekannte Deutung, durch die es mit dem Tode in engste Beziehung gesetzt wird. Die, welche Philosophie richtig in Angriff nehmen, gehen auf nichts anderes aus als zu sterben und tot zu sein (64 a). Derselben Ansicht ist freilich auch das Publikum mit seinem absprechenden Urteile über den Philosophen; aber die Hauptsache

1) Damit vergleichen wir den eigentümlichen Gedanken Polit. 611 a. Das Unsterbliche kann sich nicht vermehren, denn es müßte sonst aus dem Sterblichen entstehen. Aus dieser Unmöglichkeit wird die Folgerung gezogen, daß auch die Zahl der Seelen sich nicht vermehren läßt, so wenig sie dank ihrer Unsterblichkeit eine Verminderung erfahren kann.

entgeht ihm: inwiefern die wahren Philosophen zu sterben wünschen, wieso sie den Tod verdienen und was für einen Tod (64 b). Es steckt also offenbar im Begriff des Todes eine tiefe Problematik; er enthält in sich Bedeutungen und Beziehungen, die dem flachen Urteil der öffentlichen Meinung entgehen. Freilich, was jetzt Sokrates als Definition des Todes vorbringt, ist ja scheinbar nichts besonderes: er ist Befreiung der Seele vom Körper, und Totsein ist das Getrenntsein der Seele und des Körpers, die beide nunmehr in ihrer wahren Wesenheit für sich existieren (64 c). Das führt uns zunächst in den Bannkreis des orphischen Gedankens zurück. Trennung von Leib und Seele ist die radikale religiöse Forderung. Und wir erinnern uns, wie innig sich die religiöse Sehnsucht mit dem philosophischen Anliegen verbindet. Nicht nur praktische Befreiung von den sittlich hemmenden Einwirkungen der Körperlichkeit kennzeichnet den wahren Philosophen, sondern vor allem die theoretische Ueberwindung seiner Gebundenheit an die Sinne. Zu einem Idealbilde reinen theoretischen und sittlichen Verhaltens klärt sich das Ziel jenes stürmischen religiösen Strebens, sowie es vom Philosophen erlebt wird.

Und in orphisch-philosophischer Predigt wird dieses Lebensideal gefeiert (66 b ff.); ihr zentraler Gedanke ist das philosophische Sterben. So lange unsere Seele mit dem Uebel des Körpers vermengt ist, werden wir unser Verlangen nach Wahrheit nimmer befriedigen. Körperliche Leidenschaften und Trugbilder stören die Kraft des Denkens; allgemeine Menschheitsübel, wie Krieg und Bürgerzwist, müssen den Begierden des Leibes zur Last gelegt werden. Wenn uns reines Wissen zuteil werden soll, dann muß unsere Losung sein: Befreiung vom Körper und reines seelisches Schauen der Dinge an sich. Einsicht und Vernunft, nach denen sich unser liebendes Verlangen sehnt, werden uns offenbar erst im Sterben, nicht im Leben beschieden (66 e). Und so lange wir leben, werden wir dann jenem Wissen am nächsten sein, wenn wir mit dem Körper möglichst wenig Gemeinschaft haben, sondern uns vielmehr reinigen von ihm, bis endlich der Gott uns erlösen wird (67 a). Darum ist die Hoffnung und Zuversicht des Philosophen vor

dem Tode berechtigt; seine Wanderung kann ja nur dorthin führen, wohin sein innigstes Begehren gerichtet war (67 b). Denn Katharsis, Trennung von Seele und Körper, heißt nichts anderes als die Sammlung der Seele in sich selbst, wie sie sich im reinen Denken vollzieht (67 c). Darum findet das Leben des Philosophen darin seine Deutung, daß es als eine Bemühung um die Lösung der Seele vom Leibe, also um das Sterben verstanden wird (67 d). Möglichst nahe dem Tode zu sein wird so zum höchsten Ideal des Lebens und völlige Unbefangenheit dem Sterben gegenüber das Kennzeichen dessen, der in Wahrheit von der Philosophie ergriffen ist[1]).

Da begreifen wir freilich, daß die Böoter dies als eine trübsinnige, schwermütige, asketische Lehre verachten und von sich weisen — für sie ist Phaedo allerdings nicht geschrieben. Näher an sein eigentliches Problem heran treten diejenigen, die mit Recht Gewicht darauf legen, daß das Sterbenwollen des Philosophen seine besondere Bedeutung hat, die es zunächst unterscheidet vom gewöhnlichen Sinn des Sterbens. Auf dem philosophischen Sterben ruht das ganze Vollgewicht des religiösen Gedankens; wie kann es aber im platonischen Denken zu einer so ausgiebigen Verwertung dieses Begriffes, wie kann es zu seiner so nachdrücklichen Verherrlichung und Verklärung kommen? Gewiß kann mit gutem Grunde von Weltflüchtigkeit und asketischer Stimmung des Phaedo gesprochen werden. Aber das ist eben die Frage, ob wir es nur mit einer persönlich bedingten, zeitlichen Anwandlung, verstärkt durch den Eindruck des religiösen Dogmas, zu tun haben, oder ob Platon als Philosoph direkt an dieser Einstellung zum Leben beteiligt ist. Das „Gastmahl" wird insofern als ein Gegenstück zum Phaedo betrachtet, als es dieser weltabgewandten Lehre eine lebensfreudige, bejahende, schöpferische Grundtendenz entgegensetzt. Und wir fragen uns mit Recht, ob wir hier wie dort dieselbe ethische Anschauung vor uns haben, oder ob der Grundton zweier völlig verschiedener Lebensstimmungen auch zwei unvereinbare Lehren voraussetzt. Nun ist ja freilich der my-

1) Vgl. dieselbe Einschätzung des Lebens schon Apol. 29 a, 41 c, d, Gorg. 512 a, e (ein Leben mit krankhafter Seele ist nicht besser als Tod).

stisch-religiöse Einschlag des Phaedo mit den ihn begleitenden Stimmungsmomenten in weitgehendem Maße bestimmend für die Gedankenführung dieser Schrift. Aber es hieße denn doch die Selbständigkeit des Philosophen zu gering einschätzen, wenn wir ihn ohne tiefere Motivierung einer pessimistischen, asketischen Religiosität vorbehaltlos verfallen glaubten. Wir fragen nach dem philosophischen Grunde dieser Lebensverneinung; denn aus dem genauen Zusammenhange mit der philosophischen Lehre suchen wir hier wie anderwärts den Kern des Problems herauszuarbeiten.

Das theoretische Verhalten des Philosophen, also sein Denken der Idee, wird gedeutet als ein Sterben. Das ist der eigentümliche Sachverhalt, der uns aufs Höchste beschäftigen muß. Denn nicht nur der religiöse, sondern vielmehr der philosophische Gesichtspunkt scheint von dieser Auffassung aufs innigste berührt zu werden. Ist sie ein bloßer Stimmungsausdruck, oder liegt ihr ein bestimmter Sinn zugrunde? Im philosophischen Denken zieht sich die Seele allerseits aus dem Körper in sich selbst zurück und sammelt sich und ruht nach Möglichkeit in sich selbst (67 c); das ist ihre Katharsis, ihre Trennung vom Körper. Diese „Sammlung der Seele“ im Denken ist keine religiöse Ueberschwenglichkeit; sie ist ein schlichter Ausdruck für die Wahrheit, daß alle geistige Arbeit ein Zurücktreten der unmittelbaren, raumzeitlichen, sinnlich bedingten Beziehungen voraussetzt. An ihre Stelle tritt der Gedanke, der zwar auch in seiner sublimsten philosophischen Form letztlich auf Sinnlichkeit bezogen ist, der aber meistens zur unmittelbaren sinnlichen Erlebnissphäre des denkenden Menschen wenig oder gar keine Beziehung hat. Geistiges Leben kann ohne alle Metaphysik und Mystik eine Sammlung der Seele zu sich selbst genannt werden, insbesondere wenn es für den Platoniker feststeht, daß das Denken die der Seele eigentümliche Bewegung darstellt. Geistiges Leben bedeutet darum nicht minder ein Absehen von den sinnlichen Beziehungen unseres menschlichen Daseins, ein Sichzurückziehen von der „körperlichen“ Empfindungswelt, die unser Bewußtsein beständig in Anspruch nimmt, und die — metaphysisch gesprochen — als

das Leibliche die Seele gefangen hält. Das ist unbestreitbare, unverkennbare Wahrheit; des „Gedankens Blässe“ tritt zunächst in Gegensatz zur reichen Fülle des Lebens; „Vergeistigung“ geht nicht Hand in Hand mit Körperkraft und Gesundheit; Gelehrte und Denker sind keine vorbildlichen Exempel der Gattung. Sammlung der Seele in sich selbst bedeutet in der Tat vorderhand eine Verneinung des Körpers. Diese These setzt keinesfalls eine asketische Lebensanschauung voraus. In ihr kommt vorderhand die einfache Wahrheit zur Geltung, daß die intensive Bewegung des Geistes an sich nicht geeignet ist, das leibliche Leben zu fördern und zu erhalten. Und nun ist es einleuchtend, daß dieser Gedanke eine eigentümliche Zuspitzung erfahren muß, wenn er an demjenigen aufgezeigt wird, dessen Liebe und dessen Verlangen mit aller Leidenschaft des Geistes darauf gerichtet ist, die Wahrheit zu erkennen. Das muß die kritische Frage werden, auf welcher Bahn sich wohl der bewegt, dessen Erkenntnisstreben vielleicht gar das beschauliche Ideal einer „harmonischen Entfaltung der geistigen und leiblichen Kräfte“ zersprengt und der sein physisches Vermögen im Dienste einer geistigen Berufung verzehrt. Die Bewegung, in der sich für Platon das Leben des wahren Philosophen befindet, wird von ihm als eine Bewegung zum Tode, als ein Sterben gedeutet.

Und so werden wir uns hüten, diesen zentralen Gedanken des Phaedo im Sinne eines gemeinen Weltschmerzes zu verstehen und auf diese Art leicht mit ihm fertig zu werden. Es kann uns nicht länger entgehen, daß wir hier vor einem durchgreifenden Lebensprobleme stehen. Philosophisches Denken ist seinem Wesen nach dem Leben nicht abgewandt; im Gegenteil wird es, wenn es fruchtbar arbeiten will, auf seinen Gehalt sich besinnen und sich durch seine Problematik beleben lassen. Gerade der Philosoph muß doch letztlich den Anspruch erheben, den tiefsten und feinsten Einblick ins Leben zu besitzen. Und noch viel unmittelbarer muß sich die Beziehung von Philosophie und Leben für Platon gestalten, wenn er seine höchste Idee des Guten gleichzeitig als Idee der Gestaltung, als „Ursache“ eben des Lebens denkt. Im „Gastmahl“ finden wir die leben-

schaffende Macht der Idee verherrlicht; der Eros ist ihr Werkzeug, durch das sie das geistige und gesellschaftliche Leben auferbaut. Und doch kann die Annäherung an die Idee jetzt eine Entfernung vom Leben bedeuten; das Herantreten an den letzten Sinn des Lebens, das tiefste Ergreifen der Idee schöpferischen Gestaltens, das in der Erkenntnis des Guten stattfindet, will sich gleichzeitig als eine Bewegung zum Tode erweisen. — Und wir können nicht verkennen, daß dieser Kennzeichnung der Philosophie allgemeine Lebenswahrheit innewohnt, die weit hinausgreift über deren besondere Sphäre. Unbedingte Hingabe verzehrt sich im Wirken für den gottgewollten Zweck; höchste Empfänglichkeit, feinste Empfindung, größte Erlebnisfähigkeit der Seele nähert sich den Grenzen menschlicher Möglichkeiten und zerstört vielleicht das gebrechliche Instrument. Mystische und romantische Versenkung führt in lebensfremde Fernen. Der Prophet ist überwältigt von seinem Gott; in seinem Innern ist es wie ein loderndes Feuer. Höchste Intensität des Lebens bedeutet seine Verneinung — „zu weit im Leben ist zu nah dem Tod". Es ist das Leben, das sich selber verneint, gerade dort, wo es vor seinen tiefsten Bejahungen, an seinen fruchtbarsten Quellpunkten steht. „Was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt." Diese Erkenntnis von dem „Stirb und Werde!" steht uns in enger Beziehung zur Unsterblichkeitslehre des Phaedo. Denn das Denken der Idee wird als ein Sterben erkannt, während die höchste Idee gleichzeitig die Idee des Lebens ist.

Wir haben hier wiederum Anlaß, daran zu erinnern, daß das bewegende Moment eines platonisch gerichteten Idealismus bis zur Gegenwart der philosophischen Entwicklung kritische Negation der gegebenen Elemente und Inhalte ist. Sie bedeutet ein Zurückgreifen auf ein Nichtseiendes, das gleichzeitig zum Prinzip des Ursprungs aller positiven Setzung wird. Auch die Ethik unterliegt ihrer Methode. Ethische Haltung im Sinne idealistischer Philosophie bedeutet ein an keinen Zeitpunkt gebundenes kritisches in Frage stellen aller praktischen Lebensinhalte und ein Zurückblicken auf die Idee des ethischen Ursprungs, die, sofern wir in platonischen Bahnen

bleiben, eben die Idee des Guten und die Idee aller schöpferischen Handlung sein muß — sie ist mithin positiv im höchsten Sinne des Wortes. — Das Gute, als der ethische Ursprung, ist die Idee aller praktischen Lebensgestaltung; aber es wird als solches nicht erlebt. Die Idee des Guten ist die Voraussetzung der ethischen Handlung; aber sie ist selbst nicht Handlung. In ihr liegt beschlossen die radikale Negation und ebenso notwendig die unbedingte Position — ein Verhältnis, das am Gedanken des Ursprungs zu seiner vollen Präzision und Klarheit gelangt. Das Prinzip des Ursprungs ist darum wegweisend für die philosophische Deutung der gekennzeichneten allgemeinen Lebenslage, wie sie uns auch im Phaedo zur Sprache zu kommen scheint. Die Idee des Guten ist in der Tat „jenseits des Seins", auch jenseits des Lebens, indem Sein und Leben aus ihm hervorgeht. Und wenn wir es uns versagen müssen, die psychologischen Konsequenzen dieses Gedankens systematisch weiter zu verfolgen, so halten wir inne bei der Erkenntnis, daß das seelische Leben, das in der Idee des Guten gegründet ist, in derjenigen Tiefe seine Voraussetzung und seinen Ursprung hat, die als Ursprung des Lebens nicht wiederum selbst zum Lebensinhalt werden kann [1]).

Wir sind der Ueberzeugung, daß die zentrale psychologische Erkenntnis des Phaedo in engste Beziehung zu setzen ist zur Idee des Ursprungs, so wie wir sie aus dem platonischen Zusammenhange als die Idee des Guten kennen. Sie erlaubt uns ihrerseits ein tieferes Verständnis für das, was wir mit unsern systematischen Ausblicken zu erklären suchen: daß die Vertiefung der Seele in der Richtung auf ihren idealen Quellpunkt hin, die Besinnung auf die theoretischen und ethischen Voraussetzungen all unserer Bewußtseinsinhalte, die in ihrer Gesamtheit das Leben im gemeinen Sinne des Wortes darstellen, daß mit einem Worte das Denken der Idee als eine Bewegung zum Tode uns vor Augen geführt wird. Eine Bewegung freilich, die zum Tode führt, um das Leben zu gewinnen; die

1) Vgl. Natorp, Allgem. Psychologie 1 S. 32 „Das reine Ich . . . . ist Grund aller Tatsache, Grund aller Existenz, alles Gegebenseins, alles Erscheinens; nur darum kann es selbst nicht eine Tatsache, eine Existenz, ein Gegebenes, ein Erscheinendes sein . . . . . ".

Idee ist lebensfremd, aber sie ist nichts destoweniger, vielmehr gerade darum lebenerzeugend. Die Wahrheiten des Phaedo und des „Gastmahls" stehen in notwendiger Wechselbeziehung zueinander. Negation und Aufbau, Aufhebung und Neuschöpfung der Lebensinhalte erweisen sich als Bewegungen von strenger gegenseitiger Bedingtheit für eine Anschauung, die an der Idee in ihrem vollen ursprünglichen Sinne orientiert ist. Das unterscheidet Idealismus von Mystik, daß in ihm die Negation prinzipiell keine einseitige ist, sondern Durchgangspunkt zu um so tiefer begründeter schöpferischer Auswirkung. Aber auch für ihn gilt die Wahrheit, daß der Ursprung des Lebens auf Kosten des Lebens selbst zu gewinnen ist; wo schöpferisches Leben erwachsen soll, sind Leiden und Sterben seine Voraussetzung. Philosophie ist Besinnung auf die tiefste Wurzel des Lebens; sie nimmt darum ihrerseits teil an diesem Lebensgesetze, das in der Methode des Ursprungs seine Deutung findet. Philosophie kann im platonischen Zusammenhange ohne religiösen Pessimismus, sondern aus seiner eigenen Notwendigkeit heraus ein Sterben genannt werden; „Besorgung des Todes" heißt mit gutem Sinn die Lebensaufgabe des Philosophen [1]).

1) Der Todesgedanke des Phaedo vertritt übrigens nicht das beziehungslose Hineinragen einer transzendenten Betrachtungsweise in eine bis dahin schlechthin auf das Diesseits gerichtete Lebensanschauung. Wie man weiß, ist bereits im Gorgias der orphische Gesichtspunkt lebendig; die Ewigkeit der Seele bezeichnet den letzten Beweggrund, der im sittlichen Lebenskampfe wirksam ist. Aber ganz abgesehen von dieser unverkennbaren Vorbereitung des Phaedo verstehen wir es von dem erreichten Höhepunkte aus besser, wenn das sokratische Denken sich nicht in der Betrachtung und Deutung positiver Lebensinhalte erschöpft, sondern auch das scheinbare Unterliegen des Lebens in den Kreis seiner Erwägungen zieht. Die sittliche Erfahrung der Sokratik beruht auf der Bejahung des praktischen Wissens, wo immer es erscheinen mag; sie vermag das empirische Leben in seiner Relativität positiv zu deuten. Und doch gibt sie sich keiner vorbehaltlosen Kulturfreude hin; sie kennt auch die Spannung zwischen der Wirklichkeit und dem Leben sittlich bedeutender Menschen, sie redet vom Unrecht leiden und von der schweren Lebenslage dessen, der die Idee in der Gesellschaft vertreten will. Wer es versucht, sieht sich genötigt, mit dem Tode sich auseinanderzusetzen (vgl. Apol. 29 a, Polit. 361 c); er gewinnt für ihn kritische Bedeutung; denn an ihm scheidet sich das sittliche Sein von dem Scheine. Der Tod kann also der Richtung seines Lebens nicht völlig fremd sein; er muß

Der Gedanke des Todes, wie er uns im Phaedo entgegentritt, muß uns durch diese Betrachtungsweise höchst problematisch und bedeutungsvoll geworden sein. Das Sterbenwollen des Philosophen — das ist unsere nächstliegende Einsicht — fällt offenbar nicht zusammen mit dem Begehren nach leiblichem Tode. Der Tod, der durch den Giftbecher herbeigeführt wird, wird auf anderem Wege erreicht als der Tod, den das letzte und tiefste Schauen der Idee voraussetzt. Wie verhält sich das „natürliche" Sterben zum „geistigen", wie der gemeine Tod zum Tode des Philosophen? Das ist das neue Problem, das sich nunmehr vor uns erhebt, ein Problem von unvergleichlicher Problematik und Tiefe. Es ist das Unsterblichkeitsproblem selbst, das nunmehr in deutlicheren Umrissen in seiner ganzen Größe, seinem ganzen Ernste vor uns aufsteigt. Denn das Sterben des Philosophen, von dem im Phaedo die Rede ist, darf wiederum nicht etwa zu einem bloßen Gleichnis abgeschwächt werden; „Totsein" ist nicht nur ein Bild für seine relative Weltentfremdung. Die Konsequenz unserer Gedankenlinie zeigt es deutlich, daß die Bewegung vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben nach dem Vollgehalt dieser Begriffe verstanden sein will. Es geht in Wahrheit um

als einer letzten Bejahung zugänglich erkannt werden. Wie besteht daneben aber das sokratische Telos der Berufsarbeit zurecht, die doch scheinbar die Lebenslinie nach der entgegengesetzten Seite führt? Das Telos des Berufes strebt dem Guten entgegen; das Gute aber ist Idee und liegt darum jenseits aller denkbaren Lebensinhalte. Das sittliche Telos, wie es sich unter Menschen verwirklicht, ist ihm darum nicht angemessen; es kann nur zurückbleiben hinter dem Anspruch jener letzten Zweckbeziehung. In der teleologischen Unebenbürtigkeit dieses Zweckes im Verhältnis zur Idee der Zwecke, in der Unmöglichkeit, das Tun und die Werte unmittelbar zweckhaft auf diese Idee zu beziehen, ist es begründet, daß der begrenzte Lebensinhalt, wie ihn jenes Telos vertritt, kraft des höhern Anspruchs der Idee hier und dort negiert werden muß; es kann geschehen, daß die Werte einer mittlern Lebenssphäre, wie sie den breiten Raum des Daseins erfüllen, um des höhern Lebens willen preisgegeben werden. Denn das Telos des Guten liegt außerhalb des Lebens; so wie es einerseits das menschliche Telos mit dem Vorbehalte seines eigenen unbedingten Anspruchs relativ bejaht, so vermag es die Lebenswerte in der Idee des Lebens aufzuheben. Es wird das Leiden der Ausdruck dieser Lebenslage sein, und der Tod wird sich als der Blickpunkt der so verstandenen Lebensbewegung offenbaren. Der Tod des Sokrates kann auch aus der Sokratik nicht weggedacht werden.

Leben und Tod; das ersehen wir daraus, daß dem scheidenden Sokrates natürliches und „geistiges“ Sterben zu einem einzigen Erlebnis wird. Die Bewegung zum Tode ist für ihn ein eindeutiges Geschehen; darum kann er getrost sterben, weil er von ihr erwartet, daß sie ihn dorthin führen werde, wo die Idee ohne Hemmung des Körpers geschaut wird. Er deutet also das natürliche Sterben zuversichtlich aus dem geistigen. Im philosophischen Denken sieht er eine Befreiung der Seele vom Körper; dieselbe Befreiung erhofft er vom leiblichen Tode. Tod hat für ihn offenbar einen einzigen Sinn; er ist der ideale Endpunkt jener inneren Erhebung und Sammlung der Seele. Damit hat sich ihm aber auch die bange Frage nach ihrem Jenseits, das Problem des „nachher“, aufgehellt zu freudiger Hoffnung und Zuversicht. Wir können dem Gedanken des Phaedo freilich nicht anders nahe kommen, als indem wir den Sinn des philosophischen Sterbens in seiner Besonderheit deutlich herausarbeiten. Aber dies verführt uns nicht dazu, dem „natürlichen“ Sterben ein „gleichsam“ Sterben gegenüberzustellen. Und des Sokrates einheitliches, geschlossenes Erleben des Todes fordert uns seinerseits auf wahrzunehmen, daß mit dem „geistigen“ Sterben des Philosophen das Problem von Leben und Tod in seinem ganzen Vollgehalte aufgeworfen wird. Der neugewonnene Sinn des Todes, die Deutung des höchstentfalteten Lebens als ein Sterben, die philosophisch geklärte Bedeutung der „Trennung der Seele vom Körper“ — all das muß für das Unsterblichkeitsproblem selbst von der größten Tragweite sein. „Tod“ hat auch einen positiven Sinn — das ist die unschätzbare Wahrheit, die wir dem Phaedo entnehmen können. Sie ist der innere Grund der unbedingten Bejahung, von der diese Schrift nicht minder getragen ist. Für uns bedeutet sie eine völlige Neuorientierung im Denken über Leben und Sterben, ein fruchtbares Ansetzen des Problems, ein Ausblick in unentdeckte Tiefen.

Leben und Tod sind für die Gedankenwelt des Phaedo nicht zwei einander widerstreitende, feindselige Mächte; sie sind beide beschlossen im Reich des Guten. Und Leben ist in diesem Zusammenhange die Vorbereitung, Tod die Erfüllung.

Es kann aber kein Zweifel sein, daß die Bewegung auf die Vollendung hin nicht erst mit dem leiblichen Sterben einsetzt, sondern daß sie das ganze Leben hindurch sich vollziehen kann. Wenn Euenos ein wahrer Philosoph ist, dann wird er Sokrates im Tode folgen (61 c). Darum wird er sich aber nicht Gewalt antun; denn man sagt, das dürfe man nicht. Das ist aber in der Tat verwunderlich, daß an den Philosophen nicht die Aufforderung ergeht, aus dem Leben zu scheiden; denn der Tod ist ja die Hoffnung des sterbenden Sokrates. Mit gutem Grunde finden wir in der Einleitung des Phaedo Betrachtungen über den Selbstmord; das Problem der Schrift wirft seinen Schatten voraus und findet an diesem Gedanken seine vorläufige, bedeutungsvolle Abwandlung. Für unsere Problemstellung muß diese Erörterung eine kritische, klärende Bedeutung haben. Die „Besorgung des Todes" als das Lebensziel des Philosophen weist ja zunächst auf ein freiwilliges Verlassen des Lebens hin; unsere Gedanken bewegen sich unwillkürlich in dieser Richtung und wir erwarten und verlangen die Auseinandersetzung mit jenem scheinbaren Postulate. Da ist es uns denn wichtig, daß an diesem kritischen Begriffe die Entscheidung über das „Sterbenwollen" des Philosophen fällt. Wenn der Selbstmord als Konsequenz des Gedankens abgelehnt wird, dann wird es klar, daß in der „Besorgung des Todes" ein besonderes, tiefes Problem liegen muß. Und mit welcher Begründung wird er abgelehnt? Warum sollte es denjenigen Menschen, denen Sterben ein Gewinn wäre, nicht heiliges Recht sein, sich selbst die Wohltat zu erweisen? Warum hätten sie einen andern Wohltäter zu erwarten? (62 a). Da wird für Sokrates der orphische Spruch von Bedeutung, daß wir Menschen in einem Kerker sind, aus dem kein eigenwilliges Entrinnen erlaubt ist. Seiner Düsterkeit entnimmt er den tröstlichen religiösen Gedanken, daß die Götter uns in ihrer Obhut haben, und daß wir Menschen eines ihrer Besitztümer sind (62 b).

Doch der kritische und geistesgewandte Kebes erhebt begründeten Widerspruch (62 c, d ff.). Wenn uns im Leben die Sorge der Götter angedeiht und wir ihnen zu eigen sind, dann ist das freudige Sterben des Philosophen eine befremdliche Sache.

Wie sollten sich die Einsichtigsten unter den Menschen freuen können, jener Fürsorge zu entweichen, die in der Hand der besten Hüter der Welt, eben der Götter, liegt? Sie würden ja in ihrem Freiheitsstreben eben das mißverstehen, was es heißt, frei zu sein, wenn sie auch dem guten Herrn zu entrinnen begehrten, während es doch gerade Kennzeichen der Vernunft sein würde, bei dem Guten zu verharren. Darum sollten im Gegenteil die Vernünftigen nur mit Trauern sterben, die Unvernünftigen aber mit Freuden (62 e). Diese Einrede scheint aller Beachtung wert und Sokrates sieht sich vor der Aufgabe, einer noch viel ernsteren Verteidigung obzuliegen als vor Gericht. Doch seine Antwort ist schlicht und einfach. Nur sein Glaube, im Jenseits wiederum gute und weise Götter zu finden, gibt ihm das Recht, ruhig zu sterben (68 b, 69 d, e). Seine Hoffnung ist, dort gute Menschen zu treffen; dessen ist er immerhin nicht ganz sicher. Aber dafür will er einstehen, daß er unter die Herrschaft von vollkommen guten Göttern gelangen wird. Das ist die Wurzel seiner Zuversicht; das ist der Gedanke, dessen Entfaltung die Schrift gewidmet ist.

Unter der Herrschaft guter Götter steht also Leben und Tod; darin löst sich der zutage getretene scheinbare Widerspruch. Das Gute ist die umfassende Idee, die in beiden waltet. Und es kann diese Idee in einem um so tiefern Sinne bedeuten, wenn Leben und Tod nicht nur als zeitliche Zustände einander folgen, sondern wenn sie sich in ihrem dauernden Sein wechselseitig durchdringen. Im Leben gibt es einen Tod und im Tode ein Leben. In der guten Gottheit finden sie ihre Einheit; in ihr werden sie beide im Sinne einer letzten Bejahung gedeutet. Gute Götter walten über dem Tode; denn dort ist ja wohl gerade das tiefste Heiligtum des Lebens. Gute Götter regieren aber auch das Leben; denn aus dem Guten stammt es ursprünglich, und begründet in diesem seinem Ursprung ist es überhaupt erst Leben. Darum kann in der guten Gottheit der Tod wie das Leben mit einer unbedingten Zuversicht bejaht werden. Sie machen einander nicht mehr das Feld streitig; weltflüchtige Todessehnsucht darf nicht mehr wechseln mit flachem Optimismus. Sterbenwollen ist letztlich ein Lebenwollen. In sich

selbst, nicht erst neben seinem zeitlichen Verlaufe, birgt das Leben das tiefe Problem des Todes. Aber diese Tiefe ist gerade wieder sein Reichtum; aus ihr erwächst all sein Glaube und all seine Hoffnung. Darum ist auch das Leben heilig, und keine eigenmächtige Tat darf es zerstören; denn es ist der Schauplatz jener tiefen Problematik und es trägt in sich die Möglichkeit unendlicher Entfaltung. Gute Gottheit ist der letzte Ankergrund, in dem Leben und Tod ihre Voraussetzung und ihren Sinn finden. Und kein Gedanke ist geeigneter als dieser, die Unsterblichkeitslehre des Phaedo in bedeutungsvoller Weise zu begründen und zu rechtfertigen.

In seinem sittlichen Kampfe, in seinem Ringen um geistige Erleuchtung besitzt das Leben der Seele einen so tiefen Gehalt, daß ihr zeitlich begrenztes, in die Erscheinung tretendes Wesen unmöglich der eigentliche Gegenstand dieser ewigen Problematik sein kann. Was könnte in so kurzer Zeit, von der Kindheit bis zum Greisenalter, Großes geschehen? Muß es einem unsterblichen Wesen in seinem Lebenskampfe nicht um die ganze Zeit zu tun sein? (Polit. 608 c). Die Seele des wahren Philosophen will sich nach dem Göttlichen und Menschlichen, in seiner Gesamtheit wie im Einzelnen, ausdehnen und ausweiten (486 a); indem sie sich so von aller Kleinlichkeit des Geistes zur großzügigen Betrachtung der ganzen Zeit, des ganzen Seins erhebt, wird ihr das menschliche Leben nicht mehr groß erscheinen und der Tod muß seinen Schrecken verlieren. Der sittliche Lebenskampf dessen, der sich mit ganzer Seele um die Wahrheit und um das Gute bemüht, wird in seiner Bedeutung hinauswachsen über begrenzten Raum und begrenzte Zeit (vgl. 498 d). Die Seele ist unsterblich, weil in ihr um Ewigkeitswerte gerungen wird; und das tiefste Ringen, die letzten Entscheidungen, die endgültigsten Siege und Niederlagen haben zum Schauplatz wiederum die Ewigkeit.

Wir suchen mit diesen Gedanken den Zugang zu gewinnen zu den Jenseitsmythen, die mehrere unserer Dialoge in gesteigerter religiöser Spannung zum Abschluß bringen. Dich-

terische Gestaltung im Dienste orphischer Predigt spricht hier zu uns; transzendente Phantastik übt ihre geheimnisvolle Wirkung und stellt Leben und Tod in ihre unheimliche Beleuchtung, die alle Gegensätze des Lebens ins Unerhörte steigert, um in unerhörten Verhältnissen Geschehnisse von absoluter, ewiger Bedeutung sich ereignen zu lassen. Schuld und Sühne stehen im Mittelpunkte dieser mythischen Gedankenwege und Phantasiebilder. Der Prediger einer neuen, reinen Sittlichkeit steht dem religiösen Denken zu nahe, als daß er darauf verzichten kann, den Ernst seiner Forderungen durch Projektion des sittlichen Lebens ins Jenseits zu bekräftigen und zu verstärken. Religiöse Unerbittlichkeit glaubt hier die ethische Wahrheit durchsetzen und erzwingen zu müssen. Innere und jedenfalls auch äußere Anlehnung an orphische Jenseitslehren setzen die platonische Ethik dem naheliegenden Verdacht einer religiösen Verfälschung aus. — Für unsern philosophischen Gesichtspunkt dürfen diese Mythen zunächst keine andere Bedeutung beanspruchen, als etwa diejenige einer heroischen Staffage, die den wertvollen Dienst leistet, Dimensionen zu veranschaulichen, Hintergründe anzudeuten, Durchblicke in unendliche Weiten zu ermöglichen. An dem Kampfe des Philosophen gegen sophistische Scheinwahrheit ist Himmel und Erde beteiligt; die Konsequenzen der beidseitigen Lehren und Handlungsweisen setzen Zeit und Ewigkeit in Bewegung. Der unmittelbare Eindruck dieser Mythen ist jedenfalls der, daß es mit den sittlichen Wahrheiten unbedingten Ernst gilt; ihre erschütternde Predigt ist die, daß die Seele in unendlichen Tiefen wurzelt und in ihrem Schicksal die volle Wucht letzter Entscheidungen zwischen Gut und Böse, Eudaimonie und Unseligkeit zu tragen hat. Wie das Himmelsgewölbe auf den Schultern jenes Einzelnen, so ruht die ganze Problemlast des Lebens auf der „individuellen“ Menschenseele. Alle Konflikte und Spannungen müssen in ihr ihre Lösung finden; kein Ausweichen auf die Gemeinschaft kann sie dem verfließenden Strome der Generationen aufbürden, in denen die Seele bloß als bedeutungsloses Einzelglied auf- und untertauchen würde. Aber freilich nur dann können sich Welten in ihr bewegen, wenn

ihre Hintergründe in den letzten Tiefen liegen, wenn Unsterblichkeit der sinnvolle Ausdruck ihres Wesens ist.

Wir dürfen zunächst den Umstand nicht verschweigen, daß Platon sich der Problematik einer irdischen und jenseitigen Belohnung der Sittlichkeit durchaus bewußt ist. Um es zu bekunden, schließt er säuberlich seine Rechnung mit der Gerechtigkeit ab, die sich nach wohlgereifter Prüfung an sich selbst, ohne Belohnung und fremdes Urteil, als das Beste erwiesen hat (Polit. 612 b). Für sie ist der äußerst ungünstigste Fall hypothetisch gesetzt worden, daß sie im Urteil der andern als ihr Gegenteil erscheint und vor Göttern und Menschen in ihrem wahren Wesen verborgen bleibt; aber auch dort hat sie ihren Vorzug bewährt (612 c). Um so ruhiger darf jetzt von ihren Früchten im Leben und im Tode gesprochen werden. Einmal ist ja der Gerechte und der Ungerechte in seinem wahren Wesen den Göttern wohlbekannt; es wird der eine der Gottheit freund, der andere ihr verhaßt (612 e). Was aber dem Gottesfreunde von den Göttern zuteil wird, kann nur höchste Vollkommenheit besitzen; auch die scheinbaren Uebel werden dem Gerechten bei Lebzeiten oder im Tode zum Guten enden, und wer sich um Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit bemüht, wird von den Göttern nicht vergessen werden (613 a). Es gibt einen Siegespreis für den Gerechten, Strafe für den Ungerechten, und was den beiden im Leben zuteil wird, bedeutet nichts gegen das, was sie nach dem Tode erwartet (614 a). Am wuchtigsten wirkt der Gedanke der jenseitigen Vergeltung wohl im Gorgias; denn dort wird er unmittelbar einer Gesinnung entgegengeschleudert, die eine Bestreitung mit derben Keulenschlägen durchaus rechtfertigt. Die Erinnerung an den Tod ist hier allein noch imstande, das Bewußtsein für die Wahrheit des Lebens zu wecken. Trennung von Seele und Leib bekommt die eindrückliche Bedeutung der Enthüllung des wahren seelischen Lebens von dem falschen Scheine sophistischen Gebahrens (Gorg. 523 e). Erst im Tode wird die Seele selbst mit der Seele wahrgenommen und von ihr gerichtet; Tod bedeutete nichts anderes als ihr eigenes Sein und ihre Wahrheit. Und die Drohung mit jenseitiger Strafe wird zum eindringlichen

Appell an die leichtfertigen Frevler, die Bedeutung und Tragweite ihres Tuns zu erkennen. Wenn die Seele unsterblich ist — das ist die Mahnung des Phaedo (107 c) —, bedarf sie der Fürsorge nicht nur für diese begrenzte Zeit, sondern für die ganze; um so furchtbarer wird die Gefahr bei ihrer Verwahrlosung. Der Tod als die Befreiung von allem Dasein wäre wahrlich ein Glück für die Uebeltäter; denn sie würden mit ihrer Seele zugleich ihrer Schlechtigkeit ledig. Ihre Unsterblichkeit bedeutet für jene Schuldigen aber die ernste Wahrheit, daß ihnen nur ein Ausweg offen steht, dem Uebel zu entrinnen, nämlich der Weg der sittlichen Besserung (vgl. Polit. 610 d, e). Unsterblichkeit bedeutet Vertiefung des sittlichen Problems; sie stellt vor Entscheidungen von unermeßlichem Gewicht und setzt vielleicht so die Kräfte zum Guten in Bewegung [1]).

Wertvoll ist uns der Spruch der Lachesis zur Wahl der Lebenslose (Polit. 617 d, e). Die Seelen stehen vor dem Eintritt in einen neuen Kreislauf irdischen Lebens. „Nicht wird euch euer Dämon erlosen, sondern ihr werdet euch ihn erwählen. . . . . Die Tugend steht unter keiner Herrschaft; je nachdem ein jeder sie in Ehren hält oder verachtet, wird er mehr oder weniger ihrer teilhaftig werden. Die Schuld liegt bei dem, der wählt; die Gottheit trifft keine Schuld“ (vgl. 379 b, 380 b). Und zur Wahl liegen ausgebreitet die Lebenslose von Menschen und Tieren, ruhmvolles Leben voll Schönheit und Kraft und unrechtmäßige Größe, die in Armut und Niedergang endet, nebst der Menge der mittelmäßigen Existenzen, denen von allem Guten und Bösen ein Teilchen zugemischt ist. Und die Wahl erfolgt nach freiem geistigem Ermessen der Seele; entscheidend ist das Maß ihrer Einsicht und sittlichen Reife. Die Gefahr ist groß, und unbedingte Ueberlegenheit muß ihr zu eigen sein, wenn sie in der täuschenden Buntheit der Lebensmöglichkeiten die echten Werte von

1) Vgl. Theaet. 177 a. Hier wird das diesseitige so gut wie das jenseitige Leben der Frevler zur Strafe; beide stehen unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Sühne, der sie in gewissem Sinne als Einheit erscheinen läßt.

den falschen unterscheiden soll. Es ergibt sich darum im Ausblick auf diese jenseitige Entscheidung die Forderung sittlicher Bildung während der Lebenszeit. Demjenigen Wissen soll ein jeder die höchste Sorgfalt zuwenden, das ihn befähigen wird, ein gutes Leben einem ungerechten vorzuziehen (618 c); er soll durch allen sophistischen Trug sich zur Erkenntnis durcharbeiten, daß das bessere Leben dasjenige ist, das ihn zum Gerechterwerden hinführt. Ueberlegung und Rücksicht auf das Wesen der Seele wird ihm dabei wegweisend sein (618 d). — Diese Lehre von der Wahl der Lebenslose bereichert die Jenseitsvorstellungen der platonischen Mythen um einen wertvollen Gedanken. Nicht nur Belohnung und Vergeltung findet drüben statt, sondern auch das, was sie voraussetzen: freie Entscheidung des Willens. Wenn also einerseits die Konsequenzen menschlicher Handlungen am jenseitigen Leben in ihrer Bedeutung dargestellt werden, so geschieht jetzt dasselbe mit ihren letzten Ausgangspunkten. Die tiefsten Lebensentscheidungen liegen nach dieser Lehre weit zurück hinter den sittlichen Entschlüssen des Tages in einer außerzeitlichen Region. Dort sind die letzten Kreuzwege; dort ereignen sich die maßgebenden Geschehnisse. Aber darum wird das diesseitige Leben nicht entwertet; es wird nicht etwa bloßer Widerschein transzendenter Notwendigkeiten. Denn im Diesseits wird gearbeitet, daß die Entscheidung im Jenseits zum Guten falle; diesseitiges und jenseitiges Leben werden eine Einheit in der Freiheit des guten Willens, die in beiden waltet (vgl. Phaedr. 249 b) [1]). —

1) Diese Verlegung des sittlichen Kampfes, der sittlichen Entscheidung ins Jenseits tritt auch in der Darstellung des Phaedrus stark in den Vordergrund. Mit ihr steht in innigstem Zusammenhang die Vorstellung der schon in der Vorzeit des Lebens dreifach gegliederten Seele. Beides brachte, wie wir wissen, der Forschung große Schwierigkeiten; auch die jenseitige Dreiheit mußte jetzt in der Chronologie der platonischen Seelenbegriffe ihren genau aufweisbaren Ort finden. Wie sich Einheit und Dreiheit in Diesseits und Jenseits zueinander fügen, das konnte einer dogmatischen Interpretation sachgemäß nur verwickelte Rätsel schaffen. Für uns stehen das platonische Diesseits und Jenseits in einer zu feinen Beziehung zueinander, als daß sie jenem Schematismus zugänglich wären, (— sie sind nämlich nicht getrennt wie etwa durch eine Scheidewand in einem Kaffeehause!). Nach dem Phaedrusmythus wird die sittliche Lebensproblematik hinausverlegt in die transzendente Welt;

Das jenseitige Sein der Seelen ist das unverhüllte, geklärte Bild ihres diesseitigen Lebens. Die sich durch die Philosophie gereinigt haben, leben völlig ohne Körper, befreit von dem irdischen Gefängnisse in reinen und schönen Behausungen (Phaed. 114 b, c); die andern haben ihre Schuld zu büßen. Durch den Himmel einerseits, unter der Erde durch andererseits führen die Wege der Verstorbenen beider Art (Polit. 614 c ff.). Lösung von der Körperlichkeit ist Beseligung; Haften an ihr ist Strafe. Das wird besonders da deutlich, wo die Seele zur Strafe wieder in den Körper wandert. Die Lehre von der Seelenwanderung ist aufs innigste verwoben mit all dem, was wir insbesondere im Phaedo über die Seele vernehmen. Wir erinnern uns an unsern grundlegenden Gesichtspunkt, der den Tod nicht nur als Ende, sondern auch als Anfang betrachten lehrte. Er wurde uns wichtig für die Beurteilung des ersten Beweises der Unsterblichkeit, der seinerseits an die Seelenwanderung anknüpft. Sie ist darum im Zusam-

---

sie hebt sich ab von Unendlichkeiten des Raumes und der Zeit. Dieses gewaltige Motiv ist aber auch dem Phaedo nicht fremd; denn auch dort findet der sittliche Widerstreit nach dem Tode seine Fortsetzung (Phaed. 81 c ff., 108 b). Und hier sollte wiederum nicht ein schematischer Dualismus von Leib und Seele versuchen wollen, die Begierde sei es im Diesseits oder Jenseits dem Körper zuzuweisen, während sie in Phaedrus und „Staat“ an die Seele abgetreten würde! Derartige Abgrenzungen sind von primitiver Klarheit, aber gerade darum unseres Erachtens nicht platonisch. Sie konstruieren an der philosophischen Problematik vorbei — vermutlich darum auch am Wesentlichen des platonischen Denkens. Wir verhehlen uns dabei nicht, daß in dem jenseitig-metaphysischen Kampfe der Seele tiefe Fragen verborgen liegen; wissen wir ja doch, daß dieser Gedankenkreis aus Motiven erwächst, die genau zu erwägen sind, ehe sie ins Jenseits unseres „Kulturbewußtseins“ verwiesen werden. Das allerletzte Wort Platons über die Seele möchten wir freilich nicht gerade in ihnen gesprochen sehen. Wir möchten unterscheiden zwischen der Seele, insofern sie im Jenseits des Ursprungs, in der Idee des Guten wohnt, und der Seele, deren sittliche Schicksale über das hinausgreifen, was wir nach durchaus relativer Abgrenzung das „Diesseits“ nennen. „Was von Menschen nicht gewußt oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht“ — das ist die Welt, deren Widerschein wir in den platonischen Jenseitsmythen erkennen. Das ist auch ein Jenseits; nur daß es nach platonischer, oder sei es nach ursprünglich orphischer Lehre ein Ende, einen Zielpunkt auch der jenseitigen Irrfahrten gibt. Denn einmal kehrt die Seele dahin zurück, woher sie gekommen ist (Phaedr. 249 a).

menhange des Phaedo eine beziehungsreiche Vorstellung und in hohem Maße geeignet, den mythischen Untergrund dieser Seelenlehre darzustellen (vgl. auch Men. 81 b). Die Seele, das Unsichtbare, ist imstande, an einen Ort der Reinheit und Unsichtbarkeit zu entweichen, nach dem wahrhaftigen Hades, zu dem guten und verständigen Gotte (Phaed. 80 d). Wenn sie so wenig als möglich mit dem Körper Gemeinschaft hatte, sondern sich von ihm zurückzog und sich zu sich selbst sammelte, wenn sie also richtig nach Weisheit strebte und sich wahrhaft auf den Tod vorbereitete, dann löst sie sich rein vom Körper ab und zieht nichts von ihm mit sich (80 e). Sie entschwebt zu dem, was ihr ähnlich ist, dem Unsichtbaren, Unsterblichen, Vernunftvollen; sie lebt mit Göttern und findet ihre Eudaimonie (81 a). Wenn sie aber von den Einwirkungen des Körperlichen sich bezaubern läßt, so daß ihr Wahrheitssinn vom Sinnlichen getäuscht wird, dann kann sie sich nicht rein und in sich selbst gesammelt vom Körper befreien; sie ist mit ihm verwachsen zufolge ihrer ständigen Gemeinschaft (81 b). Eine solche Seele ist beschwert und wird wiederum an den Ort der Sichtbarkeit gezerrt, und dies aus Furcht vor dem Unsichtbaren; dann treibt sie sich etwa um die Denksteine und Grabmäler als ein schattenhaftes Gespenst, das sichtbare Bild einer Seele, die sich von der Sichtbarkeit nicht rein zu befreien vermag (81 c, d). Und so lange irrt sie herum, bis sie ihrer Begierde nach Körperlichkeit gemäß neuerdings in einen Körper eingeschlossen wird. Von der Art ihrer Begehrungen zu Lebzeiten wird aber der Charakter ihres zweiten Lebensweges bestimmt sein; Phantasie und Spott haben nun ein weites Feld, sich die Schicksale der verschiedenen Seelen sinnvoll auszumalen (Phaed. 81 e ff., Polit. 619 b, c, Phaedr. 248 c, d). — Doch nach der feinern Wendung des Gedankens, der wir im „Staat“ begegnen, steht, wie wir gesehen haben, noch im Jenseits den Seelen freie Wahl des Schicksals zu.

Die Seelenwanderungslehre des Phaedo steht, wie wir wissen, im engsten Zusammenhange mit seiner Philosophie. Die Befreiung vom Körper ist nichts anderes als die philosophische Entfaltung der Seele. Mit aller Schärfe wird es uns

gerade im Zusammenhange mit jener Lehre gezeigt, daß das Verlangen, Seele und Leib zu trennen, nicht nur leere Todessehnsucht bedeutet, sondern Ueberwindung der Sinnlichkeit durch logisches Denken, Sammlung der Seele zu sich selbst in Erkenntnis des wahrhaft Seienden, Autonomie der Seele im Vertrauen auf ihre ureigene Gesetzmäßigkeit (Phaed. 83 a, b). Philosophie trifft die Seele gebunden und festgeheftet an den Körper; wie durch einen Kerker erblickt sie durch die körperlichen Vermittlungen das Seiende und nicht durch sich selbst; sie treibt sich in voller Unwissenheit herum und sie hat sich doch selbst durch ihre Begierden in diesen Zustand versetzt (82 d, e). Jeder leibliche Affekt heftet sie wie mit einem Pflock an den Körper und veranlaßt sie so über Wahrheit zu urteilen, wie der Körper urteilt. Diese Uebereinstimmung im Urteil verleiht ihr den Charakter des Körpers und verhindert ihr reines Abscheiden in den Hades. Sie ist im Sterben noch erfüllt von Körperlichkeit und gerät darum bald wieder in einen andern Körper; so geht sie der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, Reinen, Einfachen verlustig (83 d, e). Seelenwanderung ist Strafe; und die Strafe besteht darin, daß die Seele nicht sterben kann. Tod ist höchste Vollendung; denn erst in ihm soll sich die Seele endgültig zu sich selbst finden. Das sind paradoxe Ergebnisse, die dem Phaedo wenig Freunde erwecken; allzusehr ist er ungehemmter Lebensverneinung verdächtig. Und doch entspricht die Art, wie Sokrates aus dem Leben scheidet, so wenig einer haltlos pessimistischen Stimmung. Der Hinblick auf das philosophische Lebensideal, das im Mittelpunkt des Dialoges steht, läßt uns letzte Bejahungen ahnen, in denen jene Negationen aufgehoben sind. Dasjenige Streben, das im reinsten Sinne aufbauenden Charakter hat, kann nicht als eine Bewegung zum reinen Nichts gedeutet werden; der Tod, der sich in ihm vollzieht, muß zugleich Voraussetzung des Lebens sein.

Schuld und Ungerechtigkeit gehören zu den entscheidenden Motiven in der mythischen Gedankenbildung über das Jenseits. Wie sie im Rahmen des ewigen Weltgeschehens ihre Erledigung finden, das will der religiöse Mensch wissen. Und der

Philosoph weiß, daß mit ihnen Ewigkeitswerte auf dem Spiele stehen; darum verzichtet er nicht darauf, sie zum Erlebnis nicht sowohl der sterblichen, als der unsterblichen Seele zu machen (vgl. Polit. 621 c). Damit bestätigt er die enge Beziehung zwischen der Seele und ihrem sittlichen Erleben, die letztlich die Grundlage seiner ganzen Seelenlehre bildet. Diese Beziehung hat also offenbar ihrerseits eine Bedeutung für die Unsterblichkeitslehre; denn der Gedanke spitzt sich zu in die Fragestellung, ob etwa sittliche Verschuldung das Sein der Seele selbst geradezu aufzuheben imstande sei. Sie wird indirekt verneint dort, wo die Möglichkeit einer Umwendung zum Guten auch für die völlig verkehrte Seele zugelassen wird (519 b). Die Fähigkeit der Vernunft, hieß es dort, ist göttlicher Art und verliert ihr Wesen niemals (518 e). Aber die Vereinbarkeit der Ungerechtigkeit mit der Existenz der Seele, der sie innewohnt, kommt noch deutlicher zur Sprache im Zusammenhange des letzten Buches des „Staates", da wo neuerdings ihre Unsterblichkeit erwiesen werden soll. Und das mit gutem Grunde. Denn Gerechtigkeit ist ja der eigentümliche Vorzug der seelischen Tätigkeit; Ungerechtigkeit ist ihr besonderes Uebel (353 e). Und als das besondere Uebel eines jeden Dinges gilt dasjenige, das die Fähigkeit hat, dieses Ding zu zerstören (609 a). Nach allem, was wir von der Beziehung der Seele zur Idee wissen, kann es nicht anders sein, als daß der Ungerechtigkeit diese Rolle des „besonderen Uebels" zuerteilt wird. Und wenn das Leben der Seele im Schauen gegründet ist, dann ist die Frage durchaus sinnvoll, inwiefern der sittlichen Schlechtigkeit eine seelenzerstörende Wirkung zuzuschreiben sei. Dies zieht aber wiederum das Problem der Unsterblichkeit in Mitleidenschaft. Und so liegt uns denn die Aufgabe ob, auf den in diesem Zusammenhange auftretenden Unsterblichkeitsbeweis näher einzugehen.

Nichts anderes als das auf ein jedes Ding bezügliche besondere Uebel richtet es zugrunde, und wenn dieses es nicht zerstört, dann kann es überhaupt nicht verderbt werden (Polit. 609 a, b). Der Seele Uebel ist die Ungerechtigkeit und ihr Gefolge. Kann sie von ihr zerstört werden, wenn sie ihr inne-

wohnt? Offenbar nicht. Denn die ihr anhaftende moralische Schlechtigkeit verderbt sie zwar, aber nicht so weit, daß sie sie zum Tode führt und vom Leibe trennt (609 d). Uebelbefinden des Körpers veranlaßt keine Schlechtigkeit der Seele; von Fieber und Krankheit, als dem Uebel eines andern, geht nach unserer Voraussetzung die Seele nicht zugrunde. Wer die Unsterblichkeit bestreiten wollte, müßte uns also nachweisen, daß die Seelen der Sterbenden wegen des Todes ungerechter werden (610 c). Wir stünden dann vor der kühnen These, daß die Ungerechtigkeit wie eine Krankheit todbringend sei. So wäre freilich der Tod für den Bösewicht eine Befreiung vom Uebel, während er sonst der jenseitigen Strafe entgegengeht. Aber es steht ja gerade umgekehrt mit der Ungerechtigkeit. Der Uebeltäter tötet nicht sich selbst, sondern andere, und Ungerechtigkeit macht den, dem sie innewohnt, im Gegenteil lebenskräftig und aufgeweckt; weit entfernt also, daß sie zum Tode führte (610 d, e). Wenn aber dieses ihr eigentümliches Uebel solche Wirkung hat, dann wird noch viel weniger ein anderes Unheil sie vernichten können; darum ist sie notwendig unsterblich (611 a).

Dieser Beweis ist dem Philosophen nicht gelungen. Wir meinen es nicht in dem Sinne, daß er das Problem für unser Denken nicht erledigt; es handelt sich vielmehr um einen einfachen Denkfehler, der für jedes sorgfältige Ueberdenken sofort die größten Verwirrungen schafft. Vielleicht liegt seine Ursache darin, daß sich alle logische Akribie des Philosophen, die sich auch hier nicht vermissen läßt, auf eine ganz bestimmte Seite des Gedankenganges wirft. Mit Beispielen der Analogie wird der Gedanke des „eigentümlichen Uebels“ scharf abgegrenzt und vor Mißverständnissen geschützt (609 c, e); auf seine richtige Anwendung für die Seele kommt es dem Philosophen vor allem an. Doch dabei wird ein anderes wesentliches Moment völlig übersehen. Das ausschlaggebende Glied des Gedankenganges ist doch eben das, daß Ungerechtigkeit als solche nicht den Tod im Gefolge hat. Und dieser Tod ist augenscheinlich der gewöhnliche, natürliche Tod, der ja noch in Parallele gestellt wird zum ebenso unmißverständlichen Töten

des Andern (610 d). Der Ungerechte stirbt also an seinem Gebrechen nicht; das lehrt der Hinblick auf den lebenskräftigen Unhold. Aber an was stirbt er denn, wenn seine Seele nicht an ihrem eigentümlichen Uebel stirbt? An was sterben überhaupt die Menschen, wenn jene nach der Voraussetzung einzig mögliche Ursache ausgeschaltet wird[1])? Wenn die Bösen nicht an ihrer Bosheit sterben, dann ergibt sich die sicher nicht beabsichtigte Konsequenz, daß die Menschen überhaupt nicht sterben. Das ist der Schluß, der aus der vorliegenden Argumentation unweigerlich gezogen werden muß; darum sind wir berechtigt, sie direkt mißlungen zu nennen. Und der Fehler wird uns jetzt völlig deutlich. Platon will beweisen, daß die Seele unsterblich sei, daß sie also den Tod überdauere und in ihrem Sein von keiner feindlichen Instanz jemals vernichtet werden könne. Als solche kommt einzig in Betracht das Uebel der sittlichen Schlechtheit. Von ihr aber wird nachgewiesen, daß sie dem Menschen nicht tödlich sei, sondern daß im Gegenteil der Uebeltäter in seiner Sünden Uebermaß die höchste Vitalität genieße. Darin liegt die Entgleisung des Gedankenganges; denn es müßte uns bewiesen werden, nicht daß der Tod überhaupt nicht eintrete, sondern daß die Seele, sei es vor, oder mit oder nach dem Tode, durch die Ungerechtigkeit nicht zerstört werde. Dies sollte der Beweis ohne Zweifel sicherstellen. Doch er ist in eine naheliegende, aber verkehrte Argumentation abgeirrt. Und wir können diese Abirrung wiederum verstehen. Sie liegt in der Problematik des Begriffes „Tod", der wir schon im Zusammenhange des Phaedo nahegetreten sind. Hier begegnet sie uns in der einfachen Doppeldeutigkeit, nach der er einerseits Trennung von Leib und Seele, andererseits Vernichtung der Seele bedeutet, beides zunächst einmal im unmittelbaren dogmatischen Wortsinn verstanden.

1) Vielleicht etwa doch z. B. an der Strafe, die den Ungerechten von ihren Mitmenschen auferlegt wird (610 d)? Aber das ist für Platon ein unbedachter Zusatz; denn dieser Tod würde nicht durch das „eigentümliche Uebel" der Seele bewirkt, und übrigens wird ein derartiges Mißverständnis, wie es in der Beiziehung der Hinrichtung zum Gedanken des Sterbens durch Ungerechtigkeit liegt, ja noch ausdrücklich abgewehrt (609 c).

Wir sind uns bereits darüber klar geworden, wo wir das eigentliche Problem dieses Gedankenkreises zu suchen haben. Gerechtigkeit ist das Wesen des seelischen Lebens; was wird aus der Seele, wenn jene sich in ihr Gegenteil verwandelt? Wir haben nun schon mehrfach gesehen, wie Platon dem Phänomen des ausgesprochenen Bösen eingehendes Interesse zuwendet (491 b ff., 495 a, b, 519 a, b). Welche Kräfte sind es, die sich in ihm bewegen? Aus welchen Zusammenhängen ist sein eigentümlicher Lebensreichtum zu verstehen? Und wenn in unserem Zusammenhang auf die hohe Vitalität des Ungerechten hingewiesen wird, so liegen da jedenfalls dieselben Fragen im Hintergrunde. Nun wird aber an ihm die Unsterblichkeit demonstriert, wenn auch auf einem irreführenden Wege. Aber wertvoll bleibt uns der Beweis trotz des Irrtums. Allerdings nicht das kann für uns von Bedeutung sein, daß der Böse an seiner Ungerechtigkeit nicht leiblich stirbt; aber wir dürfen vielleicht seinen wahren Sinn, und gewiß auch seine eigentlich beabsichtigte Tendenz in dem Hinweise sehen, daß seine Bosheit vereinbar ist mit der Existenz seiner Seele. Der Ungerechte verneint durch sein andauerndes widersittliches Verhalten das Leben der Seele — aber trotzdem hat er eine Seele. Und wenn durch diese fundamentale Verneinung das Sein der Seele doch nicht aufgehoben wird, dann muß es unzerstörbar gedacht werden. So verstanden enthält der Beweis einen tiefen Sinn. Irreführend ist daran das, daß der leibliche Tod mit dem Tode der Seele im Sinne ihrer Vernichtung verwechselt wird. Das leibliche Sterben durfte nicht in der genannten Art verwendet werden, um die Unmöglichkeit des seelischen zu erweisen. Der bleibende Gedanke aber, der in dieser Argumentation trotzdem verborgen liegt, führt uns wiederum ins Zentrum der platonischen Seelenlehre. Jene Paradoxie, die in der Denkbarkeit einer ungerechten Seele von vornherein liegt, bezeichnet scharf das Wesen der platonischen Seele. Der Hinblick auf die Idee läßt der Seele ihre wesenseigentümlichen Lebensinhalte des Wahren und Guten entquellen. Aber darin unterscheidet sie sich von substanzieller geistiger Wesenheit, daß sie sich aus ihren Inhalten nicht zusammensetzt und darum

auch nicht auf sie angewiesen ist. Sie schafft sich selbsttätig diese Inhalte und wird in ihrem Sein nicht durch deren Zusammentreten konstituiert. Das erlaubt die Folgerung, daß Lebensinhalte, die die eigentümliche Gesetzmäßigkeit der Seele anscheinend völlig vermissen lassen, und die sich somit geradezu in ein Unseelisches oder Antiseelisches verkehrt haben, darum doch das Sein der Seele selbst niemals in Frage stellen. Die Seele umspannt den Widerstreit zwischen ihrem philosophisch-idealen Wesen und ihrer empirisch-psychologischen Tatsächlichkeit. Diese Wahrheit leuchtet gerade am bösen Menschen auf, — wie für das religiöse Denken, das sich ihrer später bemächtigen wird, an der Sünde die Gnade sich offenbart.

Das Bild des lebenskräftigen Bösewichts ruft in uns aber noch eine andere, verwandte Gedankenreihe wach. Auch wenn an seiner unsterblichen Seele nicht mehr gezweifelt werden soll, so gibt natürlich die Lebenskraft seiner Bosheit zu denken. Wir besinnen uns auf das allgemeine Problem, daß gerade die großartigsten Lebensentfaltungen, wie etwa Krieg und Welteroberung, im Zeichen des Bösen geschehen. Der Sinn des Lebens wird durch derartige Betrachtung zunächst völlig in Frage gestellt; alle ethische Orientierung erscheint gegenüber jenen Tatsachen als ohnmächtige, lächerliche Pedanterie. Nur zentrale, durchgreifende Wahrheit, wie sie in der platonischen Lehre verborgen liegt, vermag diese Wirrnis zu lösen. Wir betrachten das Bild des Ungerechten im „Staate“ als das unmittelbare Gegenbild zu dem des Philosophen im Phaedo. Dort der Mensch, der sich auf die tiefste Lebenswahrheit konzentriert und darum sich vom „Leben“ entfernt; hier derjenige, der sich in einer Unmenge von Lebensmöglichkeiten auslebt und damit in Feindschaft tritt zum Wesen seiner Seele, der doch eben das Leben entströmt. Dort der Sterbende, der sich mit seinem Sterben der Wahrheit und dem schöpferischen Urquell des Guten nähert, hier der Lebende, der mit seiner Lebensfülle das Leben selbst verleugnet. So wie dort der Begriff des Todes, so wird hier der Sinn des Lebens tief problematisch. Aber eben die korrelative Beziehung auf das Ideal des Phaedo kann uns das Problem erhellen. Leben und Tod

enthalten in sich dieselbe Antinomie; wie der Tod sich im platonischen Zusammenhange in Leben wandelt, so wird das Leben in sich selbst negiert, und erst durch diese Negation kommen wir über sein Wesen zur Klarheit.

Die Idee ist göttlich, unsterblich, unauflösbar, und die Seele ist ihr ähnlich; darum genießt auch sie Unsterblichkeit. Das ist die dogmatische Fassung des Unsterblichkeitsgedankens, wie sie uns in früherm Zusammenhange begegnet ist. Als Beweis tritt dieser Gedanke auf; sein Anspruch ist, das Sein der Seele jenseits ihres Lebens als Wahrheit zu erweisen. Und wiederum erinnern wir uns, wie der Gedanke der Anamnese ausmündet in die Behauptung ihrer Präexistenz, die als unausweichlicher Endpunkt einer notwendigen Gedankenreihe hingestellt wird. Wir haben den beiden Begriffskomplexen nicht weniges über die platonische Seele entnehmen können; wie denken wir aber über ihre Ausmündung auf die Unsterblichkeit? Wir meinen mit ihr freilich nicht das, was ihre mythische Formulierung besagt, daß nämlich die Seelen im Hades existieren, wie die platonischen Beweise abschließend behaupten. Unsterblichkeit behält uns auch abgesehen von aller Dogmatik der Transzendenz ihr Interesse. Die Ueberlegung des leitenden Gedankenmotivs des Phaedo, die Wahrnehmung der Problematik von Leben und Sterben versetzt uns jedenfalls in die Lage, jene ganze Tendenz der platonischen Seelenlehre auf Unsterblichkeit im richtigen Lichte zu sehen. Sie soll uns der Hintergrund sein, auf dem sich diese Beweisführung deutlicher und lebendiger abheben muß. — Die Ideen sind ewig und unsterblich. Die Bewegung der Seele auf die Ideen hin wird mit gutem Grunde als eine Entfernung vom Leben gedacht. Das wesentliche Streben der Seele negiert das sterbliche Leben, bejaht aber das unsterbliche, indem sie die Idee ergreift. Darum ist sie der Idee ähnlich. Und der Gedanke der Wiedererinnerung wirft die Frage nach dem Woher der Seele auf. Ihr geistiges Leben, also ihr ureigenstes Gut, entstammt der Idee. Diese liegt aber außerhalb des Lebens; man kann sie in der Wirklichkeit des Tages nicht erkennen. Man erinnert sich ihrer

Erkenntnis, obschon die Seele diese Erkenntnis immer besitzt. Wo findet die letzte, ewige Gemeinschaft von Seele und Idee statt? Offenbar nicht im „diesseitigen" Leben der Wirklichkeit, sondern an einem Orte, der von eben diesem Leben aus betrachtet als Nichtleben, als Tod aussehen muß, und der doch nichts anderes als unsterbliches Leben enthalten kann. Seiner erinnert sich die Seele; sie schöpft ihr Leben aus ihrer eigenen, richtig verstandenen Transzendenz (vgl. auch Menon 86 b). Und besonders deutlich ist uns jetzt der Zugang gewiesen zum Beweise der Unsterblichkeit aus dem Prinzip des Gegensatzes; denn ihm gehen ja jene für uns so bedeutungsvollen Betrachtungen über Leben und Tod unmittelbar voran. Wir haben bereits auf den entscheidenden Begriff des „Wiederauflebens" hingewiesen, in dem die Genesis vom Tode zum Leben vertreten ist. Was dort über die Ursprungsbedeutung des Todes angedeutet wurde, soll durch den Hinblick auf die allgemeine Stellung des Phaedo zu Leben und Tod seine Rechtfertigung gefunden haben. Oder sollten diese Beweise so zusammenhanglos nebeneinander und im Ganzen des Dialoges dastehen, wie sie gemeinhin dargestellt werden? Was wir als Historiker suchen müssen, ist B e z i e h u n g — Rückbeziehung des Unverständlichen, Befremdenden auf die herausgearbeitete begriffliche Grundlage. Für unsere Aufgabe bedeutet dies den Versuch einer Beziehung auch dieser wenig gewürdigten Unsterblichkeitslehren auf die Lehre von den Ideen.

Mit den angeführten Beweisen für die Unsterblichkeit hat es aber bekanntlich sein Bewenden nicht. In einem abschließenden, in gewissem Maße definitiven Gedankengange wird sie noch einmal begründet; mit ihm findet auch der rein lehrhafte Inhalt des Dialoges seinen Abschluß. Und es liegt zwischen den früheren Beweisen und ihm ein prinzipieller Unterschied vor. Dort gewannen wir ihre Deutung vorwiegend durch indirekte Rückbeziehung auf die philosophische Grundlinie; der Philosoph ist in seinem Denken von ihr bestimmt, läßt sich aber nicht immer bewußt von ihr leiten. Was wird das Ergebnis sein, wenn er den Versuch unternimmt, seine Unsterblichkeitslehre methodisch und planvoll auf die Ideenlehre aufzu-

bauen? Wie wird jene in einer direkten Auseinandersetzung mit dieser bestehen? Wir sind in der glücklichen Lage, diese unmittelbare, bewußte Konfrontation vollzogen zu sehen.

Bekanntlich findet die Ideenlehre im Phaedo ihre erste ausgiebige Entfaltung; wir bekommen in ihm Aufschluß über ihren wissenschaftlich-methodischen Charakter nicht minder wie über ihre religiöse Bedeutung. Die Darstellung desjenigen theoretischen Verfahrens, das durch die Ideenlehre gefordert, das mit ihr gemeint ist, hat an inhaltlichem Werte ein Gewicht, das selbst den Lehren über die Seele die Wage halten kann. Wenn aber nach einer so gründlichen Entwicklung der objektiven theoretischen Grundlagen doch wieder auf das große Problem der Subjektivität die Anwendung gemacht wird, so können wir nur mit Spannung dem Schlußergebnis entgegenblicken. Die Lehre von der Hypothesis (99 e ff.) ist zwar keineswegs nur die Zurüstung auf den letzten Unsterblichkeitsbeweis; sie genießt durchaus selbständige Bedeutung. Aber jener Beweis darf um so mehr sorgfältige Prüfung beanspruchen, als er auf so breite, solide Basis gegründet sein will.

Die Unsterblichkeitsbeweise des Phaedo erwecken in der Art ihres Ansatzes, in der Wahl ihrer Prämissen zunächst den Eindruck einer gewissen Regellosigkeit des Vorgehens; wie auf gut Glück setzt der Beweis an einem scheinbar zufällig gewählten Punkte ein, um von dort dem erwünschten Resultate zuzustreben. So reichhaltig alle diese Gedankengänge im Einzelnen sind, so ist ein gewisser Mangel an Methode im Ganzen der Argumentation nicht zu verkennen. Beweis dafür ist ein kleiner Exkurs über Seele und Körper, der seinerseits die Unsterblichkeit begründen will, der uns aber nur so viel sagt, daß im Verfahren des Sokrates vor der entscheidenden Wendung des Dialogs noch etwas Unsicheres und Tastendes liegt (80 c ff.). Der Körper, wird dort gesagt, behaupte seine Existenz nach dem Tode noch erhebliche Zeit; als Mumie erhalte er sich, wer weiß wie lange, und Knochen und Sehnen seien gar sozusagen unsterblich. Wie könnte denn die Seele alsbald nach

dem Tode zerblasen und zerstört werden, sie, die doch göttlichen Wesens ist[1])!

Kebes stellt der platonischen These eine klare und scharf ausgeprägte Seelenlehre entgegen, wie es ja schon Simmias mit Anlehnung an pythagoreische Theorien versucht hatte (86 e ff.). Gemeinsame Tendenz der beiden Kritiker ist es, die Unsterblichkeitslehre in Zweifel zu ziehen; aber Kebes tut es mit dem bestechenden Entgegenkommen, daß er sich durchaus gewillt zeigt, die Würde und den Wert der Seele, ihre Priorität vor dem Körper anzuerkennen. Darin wendet er sich polemisch gegen Simmias, daß er der Seele durchaus größere Kraft und Dauer zuschreiben will als dem Körper; denn sie ist für ihn keineswegs das Resultat körperlicher Synthese, wie es die „Harmonie" gegenüber ihren Elementen ist (87 a). Und doch kann er die Unsterblichkeit nicht gelten lassen. Dabei wird das erwähnte schwache Argument des Sokrates ihm zum geeigneten Angriffspunkt. Die Seele ist vergleichbar einem Weber, der sich selbst ein Kleid um das andere webt. Denn der Körper schwindet im natürlichen Wechsel der Dinge beständig dahin und wird von der Seele fortwährend neu auferbaut. Und wie sich der Weber einmal zur letzten Ruhe legt und sein letztes Kleid ihn überdauert, so kann auch die Seele vergehen und ihre körperliche Hülle zurücklassen als das letzte Gewand, das sie getragen hat. Und sollte die Seele selbst so stark sein, daß sie zuweilen nach dem Tode weiterlebt und neuerdings in einen Körper eintritt, um dort wiederum zu sterben, so wäre damit die Möglichkeit nicht beseitigt, daß sie im Kreislauf der Geburten endlich doch erlahmt und in einem Tode wirklich zugrunde geht, und keiner kann wissen, ob ihm bei seinem Sterben nicht der endgültige Tod bevorsteht (88 a).

1) Die höhere Würde der Seele soll ihr die längere Dauer sichern. Aus dem Verhalten des Körpers wird hier auf das Wesen der Seele geschlossen, während sonst ihr Schicksal durch den Ausblick auf die Ideenwelt gedeutet wird. Dieser Schluß hätte sein Recht, wenn der Zustand der Mumie irgendwie als eine Vorstufe der Unsterblichkeit gelten könnte, wenn ewige Dauer eines Dinges nur irgendetwas zu tun hätte mit jenem hohen Begriffe. Es ist nicht umsonst, daß gerade bei diesem Argumente, das sich am weitesten von der Grundlage der Ideenlehre entfernt, die schärfste und gewichtigste Kritik des thebanischen Zweiflers einsetzt.

Der Seele ist eine unbedingte Ueberlegenheit über den Körper zu eigen. Sie ist aktives, schöpferisches Prinzip; denn der Körper ist ihr Werk. Sie birgt zwecksetzende, organisierende, gestaltende Kräfte in sich; ihre Tätigkeit ist das beständige Neuschaffen des menschlichen Organismus, eine lebendige Gegenwirkung gegen die mechanischen Kräfte des Stoffes, die auf beständige Verwandlung und Zersetzung hinarbeiten. Die Seelen sind Lebensprinzipien in dem Sinne, daß sie allen Lebewesen je als ihre besondern schaffenden Kräfte innewohnen. Ihre Stärke ist dementsprechend ungleich; denn leicht könnte es geschehen, daß die Seelen von einigen Menschen sogar deren Tod überdauern. Kebes hält sich also für das Schicksal seiner Seelen Möglichkeiten offen, die über den Gesichtskreis des diesseitigen Lebens hinausgehen; er schweift hinüber ins Mythisch-Transzendente, wenn er sogar die Seelenwanderung in den Bereich seiner Theorie zieht. Seine Auffassung ist geistiger, nicht minder wie religiöser Art. Die Seele ist teleologisch wirksames Prinzip und darf darum kraft ihrer gestaltenden geistigen Macht auch den leiblichen Tod überdauern. Und trotz allem ist sie nicht unsterblich. Denn ihre hohe Fähigkeit wird sich einmal erschöpfen; ihre Gestaltungskraft wird sich verbraucht haben in der Arbeit an der Körperwelt. Dann wird ihr Schaffen und ihr Wandern ein Ende finden, und ihr letztes Werk wird als vergängliches Denkmal noch kurze Zeit von ihr zeugen.

Sokrates widerlegt die Seelenlehre des Simmias mit den uns bekannten Gedankengängen. Um die Theorie des Kebes zu bestreiten, muß er weit ausholen; er greift zurück auf die fundamentalen Voraussetzungen der Ideenlehre und gewinnt so Gelegenheit, deren Grundzüge zu entwickeln. Jene gewaltige Wendung im Dialoge tritt ein, die alle weitern Erörterungen auf einen ganz neuen Boden stellen wird. Und dabei ist die Darlegung der platonischen Methode des Denkens und die Entwicklung des letzten Beweises bei allem selbständigen Werte gleichzeitig die Antwort auf die Seelentheorie des Kebes. Denn Sokrates wiederholt mit Nachdruck eben diese Auffassung und zwar mit Hervorhebung ihres geistig-religiösen Gehaltes (95 b ff.). Der Eintritt in den Körper wäre ihr zufolge für die wandernde

Seele der Anfang ihres Untergangs (95 d) — eine Vorstellung, die mindestens dem mythischen Elemente der platonischen Religiosität sehr nahekommt. Und doch ist es eben diese Seelenlehre, die jetzt überwunden werden soll.

Es hebt die Erzählung der geistigen Entwicklung des Philosophen an, die auf eine Neubegründung aller Forschungsmethode ausmünden wird (96 a ff.). In diesem Zusammenhange liegt für das Seelenproblem der wertvolle Hinweis, daß auch in ihm jetzt eine prinzipielle Neuorientierung einsetzen soll. Jenes Argument des Sokrates (80 c), an das Kebes seine Theorie anknüpfte, wird völlig fallen gelassen[1]). Wenn sich Sokrates mit seiner Hoffnung behaupten will, dann muß er jene unmethodische Art zu argumentieren preisgeben. Er wird sein Gebäude von Grund an neu aufführen, gerade als ob alles Bisherige nicht rechten Ernst gegolten hätte[2]).

Die Erklärung des letzten Unsterblichkeitsbeweises erfordert vor allem eine genaue Analyse seiner logischen Voraussetzungen; nur eine eingehende Prüfung dieser seiner Grundlagen kann unserm Bemühen um das Verständnis seines Sinnes Erfolg versprechen. Diese Ueberlegung lenkt unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die denkwürdige Schilderung der Entwicklung des sokratisch-platonischen Denkens zur kritisch-idealistischen Methode (96 a ff.). Sokrates hatte sich mit den Problemen der biologischen und psychologischen Genesis beschäftigt. Vom animalischen Leben war er ausgegangen, um von dort schrittweise zur Erklärung des geistigen Lebens der intellektuellen Tätigkeit aufzusteigen. Und daneben erfüllten ihn nicht minder

1) Wir können nicht anders als annehmen, daß es in den Augen des Schriftstellers durch Kebes in Wahrheit erledigt wird; denn Kebes verfeinert jene Auffassung von Seele und Körper in aller denkbaren Weise und wiederlegt also die Unsterblichkeit an derjenigen Möglichkeit, die ihr am günstigsten zu sein scheint.

2) Auffallen muß uns, daß Sokrates in seiner Beweisführung der Seelenlehre des Kebes nicht mehr gedenkt; er führt seinen Gegenbeweis, ohne auf die Theorie des Gegners zurückzukommen. Stillschweigend wird sie als überwunden betrachtet, und es bleibt unserer vergleichenden Nachprüfung überlassen, uns zu fragen, inwiefern die Auffassung des Kebes als erledigt gelten kann, oder wenigstens, worin ihr prinzipieller Unterschied zur platonischen Lehre besteht.

die astronomischen Fragen nach dem Zustande von Himmel und Erde. Er wollte die Ursachen der Erscheinungen erfahren; aber gerade in den scheinbar einfachsten Problemen verwickelte er sich in logische Schwierigkeiten, die ihn zunächst vor einen Abgrund des Unwissens führten. Er ahnte, er begriff, daß die Frage nach der Ursache nicht mit dem Hinweis auf dingliche Erscheinungen und Veränderungen erledigt werden kann. Denn diese Frage vertiefte sich zum wissenschaftlichen Problem des Erklärungsgrundes. Daraus ergab sich ihm die Unmöglichkeit, in der gewohnten Art kausalen Denkens länger zu verweilen, daraus erwuchs sein Zutrauen zu Anaxagoras, der mit seinem vernünftigen Urprinzip eine Vergeistigung der Problemstellung versprach. Und nun sehen wir seine Enttäuschung, daß dort zwar der richtige Grundgedanke ausgesprochen wurde, während er doch in der Anwendung völlig versagte. Das Problem der Kausalität war auf eine geistige Grundlage zurückgeführt; aber es fehlte jede Möglichkeit, dieses Prinzip methodisch und wissenschaftlich zu verwenden. Die „Vernunft" blieb Postulat, ohne sich zur vernunftvollen Deutung der Phänomene entfalten zu können. Und so blieb die Frage des Warum der Erscheinungen vorderhand in Dunkel gehüllt; die astronomischen Probleme harrten nach wie vor der Erklärung. — Nur ein Lichtblick zeigt sich schon jetzt: das seelisch-sittliche Phänomen seiner eigenen Persönlichkeit kann für Sokrates nur von der verursachenden Kraft des Guten aus gedeutet werden, während körperliche Zustände bloß als Vorbedingungen jener Wirkung gedacht sein dürfen (98 c ff.). Insofern erfährt das biologische Problem und die Frage nach dem Werden der seelischen Inhalte, die ja vor allem Gegenstand der frühern Nachforschung war, schon jetzt eine neue, helle Beleuchtung. Das Gute als die Ursache ist in diesem Zusammenhang die verheißungsvolle Andeutung letzter Wahrheit, deren Erkenntnis nur noch der Vorbereitung durch Entfaltung der methodischen Grundprinzipien reinen Denkens bedarf.

Und nun beginnt die „zweite Fahrt" zur Erforschung der Ursache (99 d ff.). Wir haben über die Prinzipien dieses neuen, kritischen Verfahrens schon hinreichend Klarheit gesucht. Es

bedeutet Abwendung von den Dingen und Zuflucht zu den Begriffen. Die Idee als Hypothesis ist ihre wichtige Errungenschaft; Teilnahme, Gemeinschaft, Gegenwart ist der wechselnde Ausdruck für die notwendige korrelative Beziehung von Idee und Erfahrung (100 d). Jetzt soll das Werden eines Dinges nicht mehr anders erklärt werden, als durch die Teilnahme an seiner eigenen Wesenheit. Es werden so z. B. die Zwei durch Teilnahme an der Zweiheit zwei; sie ist die Ursache ihres Werdens (101 c). In ähnlicher Weise soll die Behandlung aller Größenverhältnisse begrifflich geklärt werden (100 e ff.). So geringfügig die Resultate dieser neuen Betrachtungsweise zunächst erscheinen müssen, so liegt in ihnen zum mindesten die fundamentale Wendung zu streng begrifflicher Durchdringung aller Probleme angedeutet. Und wenn wir Sokrates das Schöne, das Gute, das Große an sich als ein Seiendes der Idee zugestehen, dann verspricht er uns nicht nur die Erklärung der Ursachen von Welt und Leben; er hofft aus ihnen den Grund nachzuweisen und aufzufinden, daß die Seele unsterblich sei (100 b).

Es ist eine Eigenart des letzten und schwierigsten Beweises der Unsterblichkeit, daß er vorbereitet wird durch eine Anzahl logisch-begrifflicher Lehrsätze, die durch schematische Beispiele erläutert werden. Sie geben uns die Möglichkeit, den logischen Charakter des endlich gezogenen Schlusses genau nachzuprüfen; es muß daher unser Anliegen sein, uns in ihnen nichts entgehen zu lassen, was zur Aufhellung dieses so problematischen Gedankenganges beitragen kann.

Wenn Simmias kleiner als Phaedo und größer als Sokrates ist, dann ist in ihm sowohl Größe wie Kleinheit (102 b ff.) [1]). Also ist Simmias sowohl groß als klein. Wie entgehen wir mit dieser These einer lästigen Eristik? Dadurch, daß die beiden Prädikate in verschiedener Beziehung gedacht sind. Ein Mensch kann in diesem Falle ohne Widerspruch beider Bestimmungen teilhaftig sein. Und Sokrates kann das Prädikat

1) Denn man ist sich darüber einig geworden, daß ein „größer“ und „kleiner“ diese beiden Begriffe voraussetzt; alles dingliche Mehr oder Weniger kann die begriffliche Präzisierung nicht ersetzen (100 e ff.).

der Kleinheit tragen und doch er selbst bleiben — was freilich nur ein arger Eristiker bezweifeln dürfte —, wenn nur das Große nicht klein und das Kleine nicht groß wird. — Und es folgt eine wichtige Erläuterung dieses Satzes. Nicht nur die Größe an sich kann nicht gleichzeitig groß und klein sein, sondern auch die Größe „bei uns" erträgt das Kleine nicht und will nicht übertroffen sein (102 d). Sondern wenn das Kleine, sein Gegenteil, herantritt, dann gibt es für das Große zwei Möglichkeiten: entweder es entflieht und entweicht, oder es geht zugrunde. Wir fassen diese letztere Alternative ins Auge und heben sie uns auf zu ihrer spätern Verwendung für das Seelenproblem. Zunächst interessiert uns die hier neu auftretende Bestimmung des „bei uns". Sie steht im Gegensatz zur Idee, zum „an sich" der Begriffe, und man sieht in ihr mit Recht das Feld der Erfahrung vertreten. Sie bedeutet darum nicht eine der Idee entfremdete Sphäre; im Gegenteil: Erfahrung arbeitet ja ihrerseits mit der Idee, indem ein bis dahin Unbestimmtes nunmehr durch die Idee bestimmt und prädiziert wird. Wenn Sokrates an seiner Person die Kleinheit entgegennimmt und trägt, so bedeutet das, daß ein Individuelles, Unbestimmtes durch ein Prädikat wenigstens in einer Beziehung bestimmt wird. Er kann unter Umständen auch das entgegengesetzte Prädikat annehmen, wenn es in einer andern Beziehung Geltung hat. Nur an derselben logischen Stelle dürfen die beiden sich ausschließenden Gegensätze einander nicht begegnen. Denn der Begriff, wie er „bei uns" zur Prädikation gelangt, genießt dieselbe Klarheit und Reinheit wie der Begriff „an sich". Ist es doch eben der Sinn des Begriffes, der Idee, im Gefüge des Urteils zur Auswirkung zu gelangen. Die prädizierten Begriffe sind darum ihrem logischen Gehalte nach keine andern als die Begriffe, insofern sie *als solche* gedacht werden. So selbstverständlich diese Feststellung ist, so notwendig ist sie in unserem Zusammenhang. Denn unser Beweis stellt die Prädikation und ihre Aufhebung in lauter anschaulichen Bildern dar, wenn er vom Aufnehmen, Herantreten, Entweichen, Untergehen der Begriffe spricht. So könnten uns Größe und Kleinheit leicht zu einer Art von Wesenheit werden, die den

Menschen innewohnt oder fehlt; sie verdrängen oder dulden einander, gerade wie Dinge einander den Raum streitig machen oder überlassen können. Und wenn später dieselben Verhaltungsweisen Feuer und Schnee beigelegt werden, so verführt uns die Vorstellung der sich verändernden Elemente und Stoffe noch leichter, uns die entscheidenden Vorgänge dieser Gedankenbewegung in anschaulichen dinglichen Prozessen zu denken[1]).

Es ist hier der wichtige Punkt, wo mit aller Energie betont werden muß, daß wir seit der prinzipiellen Wendung des Dialogs auf dem Boden der Ideenlehre stehen. Das bedeutet die Erinnerung daran, daß wir uns in einer streng begrifflichen Erörterung befinden. Daran ändert die Kategorie des „bei uns" nicht das mindeste; „bei uns" ist die Idee, insofern sie im Bereich von uns Menschen die logische Verbindung mit dem Unbestimmten der Erfahrung eingeht. Wenn Sokrates die Kleinheit „annimmt", so heißt das, daß sie von ihm ausgesagt werden kann; wenn sie an ihm „zugrunde geht", so wird dieses Prädikat von ihm augenscheinlich verneint. Festhalten an dieser begrifflichen Reinheit ist das erste Erfordernis einer Deutung des Beweises; nicht umsonst darf er durch die grundlegende Entwicklung des begrifflich-hypothetischen Verfahrens eingeleitet sein. Und so stehen sich denn in ihm gegenüber nicht dingliche, sondern logische Instanzen, reine Begrifflichkeit einerseits, Unbestimmtheit der Erfahrung andererseits. „Bei uns" ist der Ort, wo sie sich begegnen; in der Prädikation des Urteils werden sie wechselseitig aufeinander bezogen, ohne daß die Idee etwas von ihrem begrifflichen Gehalte einbüßt.

Zwei kontradiktorische Begriffe können also nicht ineinander übergehen, weder an sich, noch in der Prädikation. Früher war einmal gerade umgekehrt davon die Rede, daß Gegensätze wechselseitig ihre Genesis auseinander nehmen (70 c ff.). Aber dort handelte es sich um Dinge und Zustände, hier um den reinen Begriff; dort um das, was die Gegensätze in sich trägt und von ihnen den Namen empfängt, hier um die Gegensätze selbst, die den Dingen innewohnen und ihnen den Namen

1) Dieselbe räumliche Darstellung der Prädikation und des logischen Stellenwechsels findet sich Phil. 24 c, d.

verleihen (103 b). Eindringlich wird uns hier eingeschärft, daß wir in rein begrifflicher Diskussion stehen, ob sich nun die gegensätzlichen Begriffe „bei uns“ oder „in der Physis“ finden.

Und nun erfolgt die Aufstellung einer neuen begrifflichen Beziehung. Begriffe sind mit sich selbst identisch und werden daher ihren Namen niemals ändern. Aber es gibt Fälle, da der eine Begriff von einem andern verschieden ist und doch beständig dessen Gestalt trägt (103 e). Es sind dies Begriffe, bei denen der eine notwendig vom andern prädiziert werden muß. So trägt die Dreiheit das dauernde Prädikat des Ungeraden. Was nun aber die Gegensätze angeht, so schließen nicht nur diejenigen einander aus, die in einem direkten Verhältnis zueinander stehen, sondern auch derjenige Begriff, der als notwendiges Prädikat einen in Gegensatz stehenden Begriff besitzt, schließt dessen korrelaten Gegensatz aus. Man nennt dies das Verhältnis der indirekten Entgegensetzung. So schließt die Dreiheit das Gerade aus, weil mit ihr immer auch das Ungerade mitgedacht ist. Ebenso schließt der Schnee das Prädikat des Warmen aus, weil warmer Schnee nicht mehr Schnee ist. Daß dieses Verhältnis der Entgegensetzung rein begrifflich ist, versteht sich nach dem früher Gesagten nicht von selbst, und es soll nicht bestritten werden, daß sich im einzelnen gewisse Unklarheiten finden, die sich aus jener Anschaulichkeit des Ausdrucks ergeben. Aber trotzdem läßt sich auch hier die Korrelation von Idee und Erfahrung festhalten[1]).

1) Indem diejenigen Begriffe bestimmt werden sollen, die einen indirekten Gegensatz ausschließen, während sie einen direkten nicht kennen, heißt es von ihnen, daß sie das, was sie in Besitz nehmen, nicht nur zwingen, ihre eigene Idee zu tragen, sondern auch die eines in Gegensatz stehenden Begriffes (ἀλλὰ καὶ ἐναντίου [αὐτῷ] ἀεὶ τινός (Hermann) 104 d). Das, wovon die Idee der Dreiheit Besitz ergreift, muß notwendig nicht nur drei sein, sondern auch ungerade. Nicht nur direkte Gegensätze lassen sich nicht vereinigen, sondern auch das, was zu dem, wozu es herantritt, einen in Gegensatz stehenden Begriff mitbringt, vereinigt sich niemals mit dem Gegensatz dessen, was es mitbringt (105 a) (ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ ἐφ' ὅτι ἂν αὐτό ἴῃ, ἐκείνῳ abhängig von ἐπιφέρῃ). Das, was von den Begriffen in Besitz genommen wird, wozu sie herantreten, indem sie verbunden sind mit einem zweiten, gegensätzlichen Begriff, ist nichts anderes, als das Feld der Erfahrung, insofern es in seiner Unbestimmtheit durch sie der Bestimmtheit teilhaftig werden soll. Das, wovon die Idee der Drei-

Und nun geht der Beweis seinen Weg. Wenn ein Körper mit dem Prädikate „warm“ versehen wird, so bedeutet das seine Teilnahme am Begriff der Wärme (105 c). Das ist eine „sichere“ Bestimmung; denn sie geschieht nach der Methode des hypothetisch begrifflichen Verfahrens und genießt daher die „Sicherheit der Hypothesis“ (101 d). Aber so sicher und notwendig diese Beziehung auf den Begriff ist, so kann man doch nicht viel lernen aus ihr. Jene neu aufgefundene notwendige Verbindung zweier Begriffe bietet uns die Möglichkeit, eine neue „sichere“ These zu formulieren, die aber nun unsere Kenntnis bereichern soll. Der Körper, der mit dem Prädikate „warm“ belegt wird, hat nicht nur an der „Wärme“, sondern z. B. auch am „Feuer“ Anteil. Feuer und Wärme gelten als Beispiel eines notwendig verbundenen Begriffspaares, insofern als im Begriff des Feuers die Wärme immer mitgedacht ist [1]).

Es folgt die Anwendung dieser Schematik auf die Seele. Ein Körper ist l e b e n d, wenn ihm die S e e l e innewohnt (105 c). Was die Seele also in Besitz nimmt, zu dem bringt sie in ihrem Kommen immer Leben (105 d). Das heißt rein begrifflich ausgedrückt: Was das Prädikat „beseelt“ (hier natürlich im strengen Sinne: „mit Seele begabt“) trägt, das ist auch „belebt“. Diese Prädikation wird dem relativ unbestimmten

heit Besitz ergriffen hat, das sind drei „Dinge“, indem ihre Dinglichkeit, also ihre Unbestimmtheit, in der Dreiheit eine Bestimmung erfahren hat. In diesem Herantreten, Besitzergreifen, liegt eben nichts anderes, als die „bei uns“ stattfindende Prädizierung eines Unbestimmten.

1) So ist der Körper nicht nur warm, sondern auch feurig; das ist seine neue Bestimmung, daß er Feuer in sich enthält. Wenn in einem Körper Fieber ist und er daher als „krank“ bezeichnet wird, so ist er sowohl durch die Gegenwart der Krankheit, wie des Fiebers begrifflich bestimmt. Wenn der allgemeine Zahlbegriff in einem bestimmten Falle in der Fixierung der Einheit auftritt, und die Zahl damit ungerade wird, so ist sie nicht mehr nur durch die Ungeradheit, sondern ebenso durch die Einheit begrifflich bestimmt. Diese Beispiele sind ungleicher Art und es ist leicht zu sehen, daß das Prinzip der begrifflichen Bestimmung, das wir absichtlich in der Wiedergabe hervorheben, besonders bei den beiden ersten etwas verdunkelt wird durch den leicht räumlich und anschaulich verstandenen Ausdruck des „Innewohnens“, während beim Zahlenbeispiel deutlich der weitere, unbestimmte Begriff durch den engern bestimmt wird. Nach dessen Analogie und durch den weitern Zusammenhang gewinnen wir das Recht, im „Körper“ in erster Linie das relativ Unbestimmte zu sehen, dem jene doppelte Prädikation zuteil wird.

Begriff des Körpers zuteil[1]). Dem Begriff des Lebens ist derjenige des Todes entgegengesetzt[2]). „Seele" steht in notwendiger Verbindung mit „Leben"; wo „Seele" gedacht wird, ist „Leben" notwendig mitgedacht. Leben ist das, was die Seele „mit sich bringt"; darum kann sie dessen Gegensatz, den Tod, niemals „entgegennehmen". Der Begriff der Seele kann also nie durch den des Todes prädiziert werden. Was sich mit dem Geraden, dem Gerechten, dem Musischen nie vereinigen läßt, nennen wir ungerade, ungerecht, amusisch. Indem die Seele den Tod nicht „entgegennimmt", so ist sie damit durch die Bestimmung „untot" prädiziert. Das ist rein analytische Folgerung aus dem Begriff des Lebens; „athanatos" kann uns hier nur die reine Negation des Todes bedeuten. Die Seele ist also „nicht tot" (105 e).

Und nun erst setzt der Abschluß des Beweises ein. „Nicht tot" kann noch nicht „unsterblich" bedeuten, sonst würde der Gedankengang nicht von neuem mit solcher Präzision seine Fortsetzung erfahren. Wenn das Ungerade notwendigerweise unzerstörbar wäre, dann wäre auch die Dreiheit unzerstörbar (106 a). Wenn das Nicht-Warme notwendig unzerstörbar wäre, dann würde der Schnee, wenn man das Warme zu ihm heranbrächte, wohlbehalten und ungeschmolzen entweichen. Er würde nicht zugrunde gehen, noch die Wärme aufnehmen. Im ähnlichen Falle würde das Feuer nicht erlöschen, wenn das Nicht-Kalte unzerstörbar wäre. Wenn endlich das Nicht-Tote auch unzerstörbar sein sollte, dann wird die Seele unmöglich zugrunde gehen können, indem der Tod zu ihr herantritt (106 b).

---

1) „Was die Seele in Besitz nimmt", das ist dieselbe Formel, die wir oben als Ausdruck der Prädikation eines Unbestimmten kennen gelernt haben. Der Begriff des Körpers wird also von demjenigen der Seele bestimmt, gerade wie früher Simmias durch Größe und Kleinheit bestimmt wurde. Die Bestimmung geschieht „bei uns", ist aber nichtsdestoweniger rein begrifflich.

2) Beide Begriffe haben hier ihren letzten, endgültigen Sinn. Vom Standort des menschlichen „Lebens" aus gesehen erschienen sie uns vertauschbar; „Leben" bewegte sich durch sein Leben auf den „Tod" hin. Hier befinden wir uns in der Sphäre der reinen Idee, so daß jener Gesichtspunkt zunächst nicht in Frage kommt.

Jetzt also erst handelt es sich um ihre Unsterblichkeit. Von der Unzerstörbarkeit einerseits der Dreiheit, des Schnees, des Feuers, andererseits der Seele ist die Rede. Wie steht es mit der ersteren? Jemand meint einen gewichtigen Einwurf zu machen mit der Bemerkung, daß zwar eingestandenermaßen das Ungerade nicht gerade wird, wenn das Gerade an jenes herantritt, daß aber das Ungerade zugrunde geht und an seine Stelle das Gerade tritt. Damit hat er eben das Richtige getroffen. Denn das Ungerade ist nicht unzerstörbar. Sonst würden die Dreiheit und das Ungerade, das Feuer und das Warme beim Herantreten ihrer Gegensätze sich auf und davonmachen (106 c). Dies ist aber offenbar nicht der Fall.

Was bedeutet uns vom logischen Standpunkte diese „Zerstörbarkeit, dieses „Zugrundegehen"? Wir erinnern uns, daß in der Darstellung der gegensätzlichen Beziehungen beim Konflikt der Gegensätze die Alternative des „Zugrundegehens" oder „Entweichens" auftrat (103 d, 104 c); sie scheint hier eine prinzipielle Bedeutung zu gewinnen. Wir bekommen an dieser Stelle darüber Klarheit, was das „Zugrundegehen" logisch bedeutet. Es ist nichts anderes als die Negierung eines Prädikates. Wenn irgendwo das Ungerade „zugrundegeht", so kann das nichts anderes heißen, als daß es von einer Anzahl Dinge negiert wird, weil ihre Zahl nicht mehr ungerade bleibt, sondern gerade geworden ist; an die logische Stelle des Ungeraden tritt jetzt das Gerade. Wenn Schnee und Feuer „zugrundegeht", so heißt das folglich, daß ihr Begriff in dem betreffenden, vielleicht chemischen Zusammenhange, keine Verwendung mehr findet. Diese Möglichkeit einer Negation der Prädikation ist die „Zerstörbarkeit", die den genannten Begriffen anhaftet. Nicht etwa, als ob die Begriffe selbst zerstörbar wären, aber als Prädikate im Zusammenhang des Urteils können sie aufgehoben werden.

Die entscheidende Frage ist nun, ob das „Nicht-Tote" unzerstörbar sei; wenn sie bejaht wird, dann hat sich ergeben, daß die Seele nicht nur nicht tot, sondern auch unzerstörbar ist (106 c). Das Problem stellt sich also endgültig in der Form, ob „nicht tot" auch „unzerstörbar" bedeutet. Was heißt „nicht

tot"? Der Unterredner verwischt die Schärfe des Begriffs, wenn er es gleichsetzt mit dem „Ewigen", um seine Unzerstörbarkeit zu beglaubigen. Sokrates bezeichnet die Gottheit und das „Eidos des Lebens selbst" als „nicht tot"; diese beiden Begriffe, und wenn sonst noch etwas „nicht tot" ist, können nicht zugrundegehen (106 d). Wenn nun also das „Nicht-Tote" unzerstörbar ist, dann ist die Seele, indem sie „nicht tot" ist, auch unzerstörbar. Wenn nun der Tod an den Menschen herantritt, dann stirbt augenscheinlich das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche geht heil und unversehrt von dannen, indem es dem Tode ausweicht. Unzweifelhaft ist also die Seele unsterblich und unzerstörbar (106 e) [1]). — Das „Nicht-Tote" wird erklärt als das „Eidos des Lebens" — das ergibt sich analytisch aus der Strenge seines Begriffs. Und wenn wir uns jener tiefsten Lehre des „Staates" erinnern, dann können wir in diesem Eidos nichts anderes sehen als die Idee des Guten, die ja dort in ihrer lebenschaffenden Schöpferkraft gefeiert wird. Und der Schöpfer ist wiederum die Gottheit; wenn sie an unserer Stelle neben dem Eidos des Lebens auftritt, so hat diese Koordination für uns die Bedeutung einer letzten Identität beider Begriffe, wie sie freilich nur aus dem Ganzen des Systemzusammenhanges zu verstehen ist. Es kann im tiefsten Grunde nur die eine Idee des Guten oder des Lebens in Frage stehen — sie, die eben durch die Negation des Todes scharf definiert ist.

Und nun erhebt sich die Frage: Wieso kommt dieser Idee auch die Unzerstörbarkeit zu? Das heißt nach unserer logischen Deutung: Wieso soll ihre Prädikation nicht verneint werden können? Denn nach der bildlichen Ausdrucksweise liegt hier der Fall vor, daß der prädizierte Begriff nicht „zugrundegeht", sondern „entweicht". Was bedeutet dieses „Entweichen" rein logisch? Wir sind nicht imstande, es positiv anzugeben. Aber darauf möchten wir die Aufmerksamkeit hinlenken, daß offenbar nach der Auffassung des Philosophen der Fall ein anderer ist, ob das Ungerade, der Schnee, das Feuer, oder ob das „Nicht-Tote" oder das Leben als Prädikation negiert werden

1) „athanatos" hat jetzt offenbar seine gewohnte Bedeutung zurückgewonnen.

soll. Und der Unterschied dieser Prädikationen ist vielleicht in der Art begründet, wie diese Begriffe in den durch sie prädizierten Dingen gegenwärtig sind, oder umgekehrt, wie diese Dinge an jenen Ideen Anteil haben. Das Ungerade nimmt nicht in derselben Weise am Begriff der Ungeradheit teil wie das, was lebt, an der Idee des Lebens. Denn diese letztere Idee ist Idee praktischer Erkenntnis; sie ist „Aitia" im Vollsinn des Wortes, und ihre Gegenwart in dem, was lebt, kann nur ihre wirkende Gegenwart bedeuten. Denn als die Idee des Guten ist sie die Idee schöpferischer Gestaltung. Und wenn es sich nun also um die Entgegensetzung theoretischer Begriffe gegen die so verstandene Idee des Lebens handelt, dann fragen wir uns weiter: Welcher tiefere Sinn liegt darin, daß das „Entweichen" hier dem „Zugrundegehen" dort gegenübergestellt wird? Oder: Wieso kann die Prädikation des „Lebens" nicht ebenso leicht negiert werden, wie etwa die des Ungeraden? Die Antwort können wir freilich nicht mehr unmittelbar dem platonischen Texte entnehmen. Aber wir finden vielleicht trotzdem den Weg, um uns jenes Schlußergebnis zugänglich zu machen.

Wem kommt die Prädikation „lebend" zu? Etwa im Ernste dem Körper? (105 c). Der Körper ist vielleicht „lebendig" oder „belebt", aber er „lebt" nicht. Leben ist der Inbegriff aller Aktivität. Wer aber ist im strengen Sinne das Subjekt zu dem reinsten aller Verbalbegriffe? „Lebt" vielleicht der Mensch? Aber in ihm ist Sterbliches und Unsterbliches (106 c); und das „Sterbliche" steht hier im Gegensatz zum „Nicht-Toten" oder Lebenden. Insofern er ein Sterbliches ist, lebt er also im Grunde nicht. Und es zeigte sich ja längst, daß sein „Leben" nicht dort liegt, wo er zu leben glaubt; Lebendigkeit ist nicht Leben und auch der Tod liegt nicht an der Stelle, wo er ihn gewöhnlich zu sehen meint. Alle seelische Wirklichkeit ist, wenn man so sagen darf, Objekt, nicht aber Subjekt des Lebens. Prinzipiell hinter ihr zurück, nur mehr denkbar, nicht mehr erlebbar, liegt das, was lebt. Es „lebt" letztlich das Eidos des Lebens und die Gottheit. Darum ist das Leben nicht nur „nicht tot", sondern unzerstörbar,

aus dem Grunde kann die Prädikation „lebend" nicht negiert werden wie diejenige beliebiger theoretischer Begriffe, weil sie nur der Idee des Lebens selbst zukommen kann. Aber die Seele, heißt es, sei notwendig die lebende Seele; sie also soll Subjekt des Lebens sein. Wir denken, das kann sie nur, insofern sie in einer letzten Identität mit der Idee des Lebens gedacht ist. Denn auch ihr Ursprung muß ja an demselben Orte gesucht werden, der prinzipiell hinter aller seelischen Wirklichkeit zurückliegt. Insofern sie jene Identität genießt, ist sie „nicht tot", sondern „lebt"; insofern ist sie auch unsterblich. Die Beziehung der Seele auf das Eidos des Lebens — das ist die Lösung der Frage, soweit sie uns aus der platonischen Begriffswelt erwachsen kann. Die Seele und das Eidos des Lebens, ihre Identität mit ihm und ihre Individualität, — das ist das Problem, das sich von neuen Voraussetzungen aus an dieser Stelle neuerdings erhebt; es bedeutet gleichzeitig das neu gestellte Problem ihrer Unsterblichkeit [1]).

1) Wir möchten abschließend einige der historischen Beurteilung des Stoffes erwachsene Gedanken berücksichtigen, die wir aus der unübersehbaren Fülle der Aeußerungen über diesen Gegenstand ohne jeden Anspruch auf umfassenden Ueberblick in Erwägung ziehen wollen. In extremer Stellung befindet sich Teichmüller, der den eigenartigen Versuch unternimmt, die platonische Seele im idealen Sein der Welt mehr oder minder völlig aufzuheben. „Alle Unsterblichkeitsbeweise Platons bieten nur eine Begründung des Idealismus überhaupt, indem in der Welt, welche entsteht und vergeht und beständig fließt, das ideale Prinzip nachgewiesen wird, welches nicht aus dem Materiellen zu erklären ist, sondern den Grund aller Erkenntnis und alles Wesens und alles Guten bildet." (Studien z. Gesch. d. Begr. S. 135.) Für eine Metaphysik der Idealität besteht freilich beinahe eine innere Nötigung zur Bestreitung der individuellen Seele. Denn welche Stellung dürfte ihr zukommen in einer Welt, die in metaphysischer Uebersichtlichkeit als der Schauplatz des Kampfes zwischen idealen und materiellen Prinzipien verstanden wird? Als „Einzelseele" kann sie teilnehmen an jener Idealität, aber ihre Individualität bedeutet im Grunde nicht mehr als das Hindernis, das ihr im Wege steht, um den Anschluß an die universale Geisteswelt zu vollziehen. Sie ist unerklärliche Vereinzelung und Absonderung vom Reiche der Idee; ihr Dasein steht in der rein negativen Bestimmung der gebrochenen und zerteilten idealen Wesenheit. Angesichts einer schroff metaphysisch verstandenen Ideenlehre kann es uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich versucht wird, der Unsterblichkeit bei Platon ihre individuelle Beziehung abzusprechen. — Eine Vereinbarung des Seins von

So nehmen wir wahr, wie auch dieser logisch so sehr präzisierte Gedankengang hinführt zu dem einen Ursprungs-

---

Seele und Idee erscheint uns nur dann möglich, wenn einmal beide ihres substantiellen Charakters entkleidet werden, der sie immer wieder in das Wechselverhältnis von Totalität und Partikularität setzt. Von dort aus gibt es freilich für die Individuen nur die Alternative der trotzigen Selbstbehauptung oder der Auflösung ins Universum der Idee. Platonische Philosophie darf das Sein der Seele in seiner unvergänglichen Hoheit behaupten, ohne damit die Idee und das Göttliche zu beeinträchtigen. Denn Seele und Idee müssen in bestimmtem Sinne identisch gedacht werden, so sehr sie in anderer Beziehung begrifflich geschieden sind. Identisch sind sie in der Wirksamkeit des Eidos des Lebens; geschieden sind sie in der Kontingenz der seelischen Inhalte. Im Hinblick auf ein derartiges Begreifen dieser letzten Relation möchte unsere positive Stellung zum letzten Unsterblichkeitsbeweise verständlich werden; in der Linie einer so bestimmten Erkenntnis der Seele scheint sich uns die platonische Psychologie zu bewegen. Systematische Gesichtspunkte eröffnen hier vielleicht eher die Zugänge, als es der Wortlaut des Textes unmittelbar zu tun vermag. — So suchen wir daselbst vergeblich nach einer befriedigenden positiven Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Idee, und die historische Diskussion dieser Frage bewegt sich notgedrungen in gewissen unbestimmten Formulierungen. Beliebt ist das zusammenfassende Urteil, daß in der Seele die Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und derjenigen der Erscheinungen wahrzunehmen sei. Seine relative Berechtigung kann nicht über den Mangel an Präzision und durchleuchtender philosophischer Klarheit hinwegtäuschen, wie es überhaupt vom metaphysischen Schema aus schwer gelingen wird, den platonischen Begriffen einen irgendwie innerlich notwendigen Ort zuzuweisen. Tiefer greift natürlich die Streitfrage, ob es eine Idee der Seele gebe, und wie sie sich zu den „Einzelseelen“ verhalte. Eine Idee der Seele analog der Idee der καλύνη usf. gibt es in den platonischen Schriften nicht; dies allein ist zunächst ein Hinweis, daß mit ihr ein ganz besonderes Problem in Frage steht. Wir könnten es so formulieren, daß die Seele an der Idee nicht nur Anteil hat, sondern Idee *ist*, ohne damit ihr Sein in der Erscheinung einzubüßen. Und das Problem der „Einzelseele“ stellt sich uns nicht mehr in dem Sinne, daß wir ihre Vereinzelung dem Allgemeinen der Idee gegenüberstellen. Sondern es scheint uns eben das Problem der Erscheinung, der kontingenten Wirklichkeit, des sinnlichen Daseins aufs innigste mit der Kontingenz ihrer Lebensinhalte, die ihre Individualität im Sinne der Besonderung begründet, in Beziehung zu stehen. — Wenig glimpfliche Behandlung erfährt bekanntlich der letzte Unsterblichkeitsbeweis im *modernen* Urteil. „Entweder die Seele gilt als Lebensprinzip von vornherein als unsterblich; dann liegt uns eine petitio principii vor; während der Beweis dann noch weiter fortzuschreiten scheint, wechselt er in Wahrheit nur seine sprachliche Gewandung. Oder Platon begeht (Windelband) einen Fehlschluß, indem er vorerst nur voraussetzt, daß die Seele als Trägerin des Lebens das Gegenteil des Lebens, den Tod, ausschließt, woraus zunächst nur folgt, daß sie, so lang sie existiert,

prinzip, das in so manchen Erwägungen und Beweisen platonischer Psychologie und Ethik wirksam ist. In ihm finden sie ihren Halt, in seinem Lichte kommen sie zu ihrer Klarheit; seine reine Transzendenz ist der Ankergrund, in dem theoretische und praktische Erkenntnis verfestigt sind. Beide aber umspannen die Fülle des Seelenlebens; ihr Ursprung erweist sich kraft seiner Fähigkeit praktischer Grundlegung als der Ursprung der Seele. Die Frage nach dem Subjekte des seelischen Lebens leitet uns zurück zur Idee des Guten als dem Eidos des Lebens. Dort schneiden sich die Grundlinien platonischen Denkens; dort scheinen sie ihren Abschluß zu finden. Und doch stehen wir nicht an einem Ende, sondern am unbedingten Anfang; denn es ist nicht eine absolute Idee, sondern die Korrelation von Idee und Erfahrung, von Ursprung und Lebenswirklichkeit, die gegründet und verankert werden soll. Wie gestaltet sich der Ausblick auf das Leben von dem Standorte der platonischen Unsterblichkeitserkenntnis? Fordert platonisches Denken nur den Hinblick auf den seelischen Ursprung, oder geschieht mit dessen Erkenntnis nunmehr auch die Betrachtung des Lebens

nur lebendig und nie tot sein kann, während hieraus fälschlich die Unsterblichkeit im Sinne der Unvergänglichkeit gefolgert wird." (Gomperz, Gr. Denker II S. 355.) Wir haben zu zeigen versucht, daß der Beweis von 105e an in der Tat weiter fortschreitet; inwiefern es aber der Fall ist, wird nie und nimmer aus einer isolierten Analyse dieses Gedankenganges, sondern nur aus dem Gesamtzusammenhange des platonischen Systems hervorgehen. Nur unter Beiziehung der fundamentalsten platonischen Erkenntnisse glauben wir unsern Deutungsversuch wagen zu dürfen. Wir führen endlich ein Urteil der ältern Forschung an, deren philosophische Ueberlegenheit gegenüber moderner Kurzschlüssigkeit trotz aller Metaphysik in die Augen fällt. „Die Wesensgleichheit des Objekts und Subjekts, oder der Idee und der Seele, die beim dritten Beweise durch die mehr abstrakten und negativen Bestimmungen der Einfachheit und Unzerstörbarkeit noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war, wird jetzt durch die Idee des Lebens, das Positivste und Realste, was es gibt, als eine lebendige, inhaltsvolle Einheit aufgefaßt, da das Subjekt, die Seele, ebenso in sich selbst die an sich abstrakte Idee des Lebens verwirklicht und der Körperwelt mitteilt, als sie in dieser Idee, die, wie wir aus dem Sophisten wissen, mit allen übrigen Ideen notwendig verbunden ist, ihr Prinzip und ihren unerschütterlichen Boden hat." (Steinhardt, Einl. z. Uebers. d. Phaedo S. 418.) Einer kritischen Durchdringung und Begründung dieser begrifflichen Beziehungen dürfen wir freilich weder auf historischem noch auf systematischem Felde ausweichen.

von der hohen Warte transzendenter Orientierung? Wir erwarten es kraft der transzendentalen Einheit beider Gesichtspunkte. — Und der erhoffte Ausblick wird uns bei dem unerschöpflichen Reichtum platonischen Denkens nicht versagt. Wir finden ihn in der Unsterblichkeitslehre des „Gastmahls". Unsterblichkeit wohnt nicht nur dem Jenseits des Ursprungs inne; sie ist imstande, für das Diesseits der Lebensentfaltung der leitende Gesichtspunkt zu werden. Indem das Sein der Seele in der Unsterblichkeit zu seiner Klarheit kommt, tritt auch ihre schaffende und gestaltende Bewegung in das Licht ihrer überlegenen Orientierung.

Von der schöpferischen Fähigkeit der Seele wußte auch ein Kebes zu reden; auch dort wirkte sie sich in rastloser Gestaltung ihr ewig wechselndes Gewand, die körperliche Hülle. Als schaffendes Lebensprinzip zeigte sie sich der haltlosen Relativität des leiblichen Daseins überlegen; sie formte es nach ihrem Gesetze und überdauerte seine Vergänglichkeit. Und trotzdem wurde ihr keine Unsterblichkeit zuteil; denn ihre isolierte Geisteskraft mußte einmal am Widerstande der Materie erlahmen. Der endgültige Nachweis der Unsterblichkeit aber konnte nur auf ganz andern Wegen errungen werden, die den Gesichtspunkt des Kebes völlig vergessen ließen. Wie verhält er sich zur platonischen Lehre? — Auch sie kennt den Reichtum schöpferischen Lebens, das aus seiner Genesis eine Ueberfülle von Gestalten entläßt; in der Geburt im Schönen erzeugt es die ewig werdende Welt geistiger und leiblicher Schöpfung. Nur erwächst sein Wirken einer tiefern Wurzel als der Lebenskraft des vereinzelten seelischen Telos. Denn als ein Unsterbliches wohnt die Genesis dem sterblichen Geschöpfe inne (Symp 206 c). Sie empfängt die ewige Fülle ihres Geschehens aus einem Ursprung, der in seiner schöpferischen Fähigkeit grundsätzlich unvergleichbar ist mit den zerstreuten Kräften, die das All beleben. Dieser unsterbliche Gehalt, der dem sterblichen Wesen zu eigen ist, lehrt aber das Leben aller Kreatur neu verstehen. Die tiefste Tendenz, das letzte Begehren, das in ihrem Werden verborgen liegt, greift hinaus über die Güter und Werte, die ihr im sinnlich-geistigen Dasein

ihrer Lebensentfaltung vor Augen liegen. Weil Unsterblichkeit in ihr lebt, begehrt sie nach Unsterblichkeit; sie begehrt ja im Grunde, daß das Gute ihr immer zu eigen sei (207 a). Auf das Gute richtet sich der Eros; und indem das Gute das Ziel seines Strebens wird, sucht er die Ewigkeit aller Lebensbewegung ins Leben zu rufen. Denn das Gute ist jenseits des Seins; aus seiner reinen Transzendenz will sich der Strom des lebendigen Geschehens immerfort neu erzeugen. Er bedarf seiner unbedingten Ueberlegenheit, wenn er in seiner Gestaltung ewig fruchtbar sein will. Unsterblich ist sein Urquell; Unsterblichkeit ist das reine Telos, dem er entgegenstrebt. — Und in der Kraft dieses unverrückbaren Gesichtspunktes erzeugt der Eros das neue Leben; im Hinblick auf seinen unwandelbaren Leitstern findet er den Mut, die Freude und die Fähigkeit zur rastlosen Genesis. Er erzeugt das andere Geschöpf und verjüngt in unaufhörlicher Gestaltung alles, was am Leben Teil hat (207 d ff.). Auch das Geistesleben, insofern es lebt, bedeutet keinen beharrenden Bestand; sondern kraft seiner ursprünglichen Fähigkeit wirkt es sich aus in beständigem Neuaufbau, während das Gewordene als solches kein Recht zur Beharrung hat (207 e, 208 a). Und aus der schöpferischen Fähigkeit der Seele erwächst alles das, was als Wirkung des Geistes in der Menschheitsgeschichte unsterblich geworden ist[1]).

Was aber will diese seine Unsterblichkeit besagen? Ist es wahr, daß hier an die Stelle der individuellen Fortdauer eine Art von sozialer Unsterblichkeit getreten sei? Aber es ist doch das sterbliche Geschöpf, das als Träger dieses Unsterblichen erkannt wird (208 a, b u. a.); es ist das Geschöpf, das stirbt, das seiner teilhaftig ist. Wie kann das, was stirbt, an der Unsterblichkeit Anteil haben? Stirbt es vielleicht darum in geringerem Masse, weil das andere Geschöpf weiter lebt, weil die Masse der Geschöpfe fortexistiert? Kann der Begriff des Sterbens derart relativiert und abgeschwächt werden? Wir glauben nicht, daß die Unsterblichkeit im „Gastmahl" so gedacht sei. Es bleibt vielmehr auch in dieser Schrift die große Paradoxie in ihrer ganzen Schroffheit erhalten, daß das

1) Vgl. auch Phaedr. 277 a, Nom. 721 b, c.

sterbliche Wesen Unsterblichkeit inne hat. Denn es lebt ein Leben, das sich niemals im Schaffen eines dauernden Gehaltes endlicher Güter erschöpft; was seiner Genesis entspringt, ist nicht in sich selbst begrenzt, sondern zeugt und schafft neues Leben. Doch auch das gewordene Geschöpf ist sterblich, und die geschaffenen Lebenswerte sind vergänglich. Allein der Eros läßt sich nicht beirren; weil er dem Ursprung der Unsterblichkeit entstammt, darum bedarf er der Rechnung mit der Vergänglichkeit nicht. Was er schafft, ist in einem andern Felde gewonnen als dort, wo mählig und mühsam die Kulturgüter angesammelt werden. Eine unbedingte Idealität muß ihm innewohnen, wenn er in der Welt der Sterblichkeit das Unsterbliche vertreten und behaupten will. Nicht auf dieselbe Art nimmt freilich das sterbliche und das unsterbliche Wesen an der Unsterblichkeit Anteil (208 b); aber der Niedrigkeit sterblicher Kreatur ist wiederum eine unvergleichliche Hoheit zu eigen. Kraft ihres Willens zur Unsterblichkeit erzeugt sie das Leben, das doch dem Tode verfallen ist. Sie vollbringt das Sinnlos-Gewaltige, daß sie ewig schafft, was ewig verderben muß. Nur in der Idealität der Unsterblichkeit kann sie dieses ihr Tun begründen; gerade weil sie selber stirbt, darf sie zu einem um so glaubhafteren Zeugnis ihres unsterblichen Ursprungs werden. Gerade wie der Nachruhm das lebendige Wirken dessen bezeugt, der doch verstorben ist (208 c ff.), so verkünden die sterblichen Geschöpfe in der Unbedingtheit ihres Tuns, in seiner Zwecklosigkeit, die doch auf den einen Zweck hinweist, die Unsterblichkeit ihres Wesens, ihre Freiheit von der Macht des Todes, als die Sterbenden — „und siehe, sie leben".

III. Die Seele als Bewegung.

1. Die Problematik der Doxa.

Die dialektische Entwicklung platonischer Schriften wird nicht selten unterbrochen durch Exkurse, in denen sich diese Dialektik auf ihre eigene Bewegung betrachtend zurückwendet, um sie ihrerseits zum Gegenstande der nachforschenden Ueber-

legung zu machen. Indem sich die Inhalte platonischer Lehre letztlich als methodische Grundlegungen wissenschaftlichen und sittlichen Denkens erweisen, wird umgekehrt mit innerer Folgerichtigkeit das Vorgehen des sokratisch-platonischen Dialoges in seinem methodischen Sinn zum Inhalt, und damit zum Gegenstande eben dieser Dialektik. Es hat also seinen tiefern Grund, wenn dieser retrospektiven Betrachtungsweise Probleme von der größten inhaltlichen Tragweite entspringen.

So wird im Menon die Erörterung des ethischen Problems unterbrochen von einem Zwischengedanken, der den sich vollziehenden Dialog selbst geradezu grundsätzlich in Frage stellt, nur um an dieser Frage eine weitere Gedankenreihe sich entfalten zu lassen. Sokrates, der Unwissende, will mit dem, dessen Unwissenheit er aufgedeckt hat, die Untersuchung über die Tugend von neuem aufnehmen (80 d). Da begegnet ihm der Einwurf, es sei überhaupt nicht möglich zu forschen, denn was man weiß, das erforscht man nicht, und was man nicht weiß, das kann man sich wiederum nicht zum Vorwurf der Forschung machen. Das ist ein dem Sokrates wohl bekannter eristischer Lehrsatz, eine frappierende Paradoxie, ein verwirrender Trugschluß der Streitkünstler. Und doch scheint er ihn durchaus ernst zu nehmen; denn wir sehen ihn zu seiner Widerlegung feierlich ausholen. Wir vernehmen, wie er sich auf weise, göttlicher Dinge kundige Männer und Frauen, auf Priester und Dichter beruft, um ihm eine Lehre entgegenzustellen, die ihrerseits der Begründung und Rechenschaft fähig sein soll (81 a, b). Und diese Lehre ist keine geringere als die von der Unsterblichkeit, von der Seele, ihrem Sterben und Wiederaufleben, von ihrer Ewigkeit, als dem Hintergrunde ihres sittlichen Wertes. Unvermutet, in einem Zusammenhange, wo wir es nicht erwarten konnten, sehen wir uns neuerdings hineingeführt in den Bereich jener orphisch-religiösen Gedankensphäre. Unsterblichkeit, dieser tiefste und beziehungsreichste Begriff der platonischen Seelenlehre, was soll er zu tun haben mit einer eristischen Paradoxie, einer leidigen Begriffskünstelei? Oder welche Bedeutung könnte diesem Streitsatz von der Unmöglichkeit des Forschens zu eigen sein, daß er zur Unsterblichkeit in Be-

ziehung gesetzt werden darf? Wir sind in der Tat geneigt, die Frage in diesem Sinne zu stellen; und wenn wir uns erinnern, welche Rolle die verwandten Streitsätze im platonischen Denken spielen, so können wir nicht umhin, unser ganzes Augenmerk zunächst auf diesen problematischen Zusammenhang hinzulenken. Unsterblichkeit bezeichnete den Höhepunkt unserer bisherigen Gedankenentwicklung; als Antwort auf den eristischen Satz begegnet sie uns wieder. Vielleicht bietet sich eine Möglichkeit, die spätern Entfaltungen platonischer Lehre kraft dieses Gedankens in ihrer innerlichen Beziehung zu dem bisher uns bekannt Gewordenen wahrzunehmen.

Mit dem eristischen Satze steht auf dem Spiele die Möglichkeit des Lernens. Wenn wir uns der zentralen Richtlinien der platonischen Seelenlehre erinnern, so sind wir imstande, seine volle Tragweite zu übersehen. Nichts Geringeres als die Erkenntnis in ihrem Fortschreiten wird mit jenem Satze verneint. Und Erkenntnis ist es doch, die dem seelischen Leben seinen eigentümlichen Inhalt verleiht. In Muße und Trägheit würde jenem Satze zufolge die Bewegung des Geistes erlahmen, während ihm durch seine Ablehnung die Freiheit zu schaffen und zu forschen erhalten bleibt (81 d). Eine Spitzfindigkeit maßt sich an, das geistige Leben stille zu stellen und zu zerstören. Und diesem Angriff auf die Philosophie wird von ihrem Vertreter volle Bedeutung zuerkannt; denn mit Aufwand von tiefster Weisheit wird er abgewehrt. Doch wir wissen ja übrigens, daß jener Streitsatz nicht aus der Luft gegriffen ist; einem prinzipiellen Gegner höherer Geisteskultur verdankt er in der Tat seinen Ursprung. Der Kyniker Antisthenes ist der Eristiker, dem die Widerlegung gilt; er ist es ja auch, der in der paidiastischen Polemik des Euthydem als Vertreter eben dieser (übrigens teilweise von Protagoras und den noch Aeltern entlehnten) eristischen Weisheit als der Leidtragende zu denken ist (vgl. Euthyd. 286 c).

Welche Menschen lernen, die Weisen oder die Dummen?, wird dort gefragt (Euthyd. 275 d). Die Weisen lernen darum nicht, weil sie schon wissen, die Dummen oder Unwissenden lernen zufolge ihrer Dummheit erst recht nicht. — Lernen die

Lernenden was sie wissen, oder was sie nicht wissen? (276 d.) Sie lernen nicht, was sie nicht wissen, denn die Elemente dessen, was sie lernen, sind ihnen bekannt; aus einem Nichts könnten sie ihre Kenntnis nicht auferbauen (277 a). Sie lernen aber auch nicht, was sie wissen; denn als Lernende sind sie noch nicht im Besitz des Wissens. — Es ist nicht möglich, zu widersprechen (285 e). Denn zu einem jeden Seienden gehört ein Wort, das es als seiend bezeichnet (286 a). Von dem Nichtseienden kann man überhaupt nicht reden. Wenn wir nun beide von derselben Sache das zugehörige Wort sprechen, widersprechen wir uns nicht, sondern sagen dasselbe. Wenn keiner das Wort dieser Sache spricht, dann kann auch keiner dieser Sache auch nur gedenken; denn Wort und Sache gehören unlöslich zusammen. Wenn beide die Worte von verschiedenen Dingen sprechen, kann wiederum kein Widersprechen stattfinden; denn dann streiten sie eben nicht über dasselbe Ding. — Es ist auch nicht möglich, sich zu irren (283 e). Denn wenn man von derjenigen Sache spricht, von der die Rede ist, dann wird von nichts anderem als eben von ihr gesprochen, als einem von allem andern Seienden Getrennten. Sie ist aber ein Seiendes, und wer sie ausspricht, spricht darum auch etwas Wahres aus. Darum ist es nicht möglich, sich zu irren. Man kann nur die Wahrheit sagen oder nichts sagen. Aus demselben Grunde gibt es auch kein falsches Urteil, keine Unkenntnis und Unwissenheit, keine theoretische und praktische Verfehlung, kein Widerlegen der Unwahrheit (286 d, e, 287 a). Ein wahrer Irrgarten von paradoxen Thesen wird von den Meistern der Eristik den erstaunten Zuhörern erschlossen. Kein fasches Urteil, in jedem Erkenntnisakte nur Wahrheit — und gerade das bedeutet Stillstand aller wissenschaftlichen Untersuchung, Aufhören aller Dialektik, Unmöglichkeit allen Lernens. Mit der Proklamierung der allgemeinen Wahrheit will der Kyniker gerade die Erforschung der Wahrheit aufheben; von der Möglichkeit des falschen Urteils scheint sonderbarerweise auch die Möglichkeit der Dialektik abzuhängen. Wo sich niemand irrt, gibt es nichts zu widerlegen; der Ge-

danke hat dann offenbar keinen Anlaß, sich über sich selbst hinaus fortzubewegen.

Die Erwähnung des „falschen Urteils“ aber führt uns unmittelbar auf die Problematik desjenigen Begriffs hin, dessen Klärung durch eben diese Eristik gefordert ist: des Begriffs der Doxa, bei uns zunächst vertreten durch seine Bedeutung des „Urteils“. Und indem sich so unser neuer Problemkreis notwendig auf diesen beziehungs- und bedeutungsreichen Begriff ausdehnt, wird es mehr und mehr klar, daß auch die antisthenische Eristik mit gutem Grunde in den platonischen Dialogen jene gewisse nicht unbedeutende Rolle spielt. Im Begriff der Doxa scheint sich uns ihre Problematik zu konzentrieren. Welche Bedeutung ist ihm zu eigen? Die Uebersetzung von Doxa schwankt bekanntlich zwischen „Schein“, „Vorstellung“, „Meinung“, „Ansicht“, „Urteil“. Am wenigsten können wir bei Platon in der beliebten Uebersetzung mit „Vorstellung“ ihren Sinn wieder erkennen[1]). Der Doxa darf vor allem nicht der Anschein eines von vornherein unklaren, unpräzisierten Erkenntnisaktes anhaften. „Doxazein“ bezeichnet einen intellektuellen Vorgang, einen Bewußtseinsinhalt, der nach seiner objektivlogischen Bedeutung in sich selbst durchaus geschlossen und klar abgegrenzt erscheint. Doxa bedeutet ein theoretisches Moment von jener unbedingten Eindeutigkeit und Bestimmtheit, wie sie auch dem Denken zukommt. Am nächsten liegt es uns daher, in ihr das „Urteil“ zu erkennen[2]). Denken ist Zwiegespräch der Seele mit sich selbst; Doxa aber ist „Abschluß des Denkens“ (Soph. 264 a). In der Doxa erkennen wir das präzisierte Ergebnis des Denkens; als „Gedanke“ fixiert sie dessen fortschreitende Bewegung (vgl. Theaet. 190 a). Die Doxa als „Urteil“ und „Gedanke“ enthält also einen objektiven Ge-

1) Phil. 39 b, c wird deutlich die Vorstellung von der Doxa unterschieden. ὅταν ἀπ᾽ ὄψεως ἤ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγών τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως.

2) Um die Erkenntnis des richtigen Urteils hat sich der werdende Mensch und Bürger zu bemühen; in der Fähigkeit seiner Bewahrung wird sich der Erfolg seiner Erziehung zum Schützer des Staates zeigen (Polit. 429 b, c, 430 a; Crit. 46 d ff.). Das gute Pferd im Zwiegespann der Seele ist Freund des „richtigen Urteils“ (Phaedr. 253 d).

halt, der an logischer Klarheit nichts vermissen läßt. Aber dieser Gehalt ist der Prädikation des „wahr“ oder „falsch“ unterworfen; Wahrheit und Irrtum sind die beiden Möglichkeiten, denen die Doxa verfallen kann. Und indem sie in ihrem objektiven Wahrheitswerte immer erst der Anerkennung bedarf, während sie an und für sich gegen Wahrheit und Irrtum neutral ist, wird sie zur „Ansicht“. Sie wird endlich zur „Meinung“, — nicht in dem Sinne freilich, daß das, was in ihr behauptet wird, weniger bestimmt ausgesprochen würde[1]). Aber objektiv ist ihre Geltung fraglich. Darum tritt die Doxa in Gegensatz zum „Wissen“, das sich als Wahrheit schon bewährt hat (vgl. Gorg. 454 d). Und durch diesen Gegensatz verfällt sie einer relativen Minderwertigkeit, die sich geradezu zum sittlich verwerflichen „Scheine“ steigert (Polit. 505 d, 506 c, 476 c, d, vgl. Phaedr. 248 b). Wie Blinde tappen diejenigen ihren Weg, die ohne Vernunft, also wie zufällig, im Urteil die Wahrheit treffen. Der einzelne Urteilsakt der wahren Doxa ist geradezu inhaltlich identisch mit demjenigen der Episteme; aber Episteme ist vom Standpunkt des objektiv Seienden aus gedacht und bedeutet von vornherein das Wissen dieses Seienden, als des Wahren, während der Doxa der Makel des objektiv Unsichern anhaftet, der auch durch das Prädikat des „Wahren“ nicht völlig gehoben werden kann, — gerade die Notwendigkeit dieser Prädikation bezeichnet ihre Schranke. Doxa bedeutet den Urteilsakt, insofern er vom Subjekte aus gesehen wird; das Subjekt kann ihr nicht mehr als subjektive Wahrheit verleihen. Während Episteme rein logischen Sinn hat, dient Doxa mehr dem Gesichtspunkte der erkenntnistheoretischen Charakteristik des erkennenden Subjektes; sie vertritt den Gegensatz des Denkens zur Wahrnehmung (Theaet. 187 a). Doxa als Urteil ist diejenige Stufe des Erkenntnisvorgangs, der die höchste unmittelbare Klarheit und Reinheit besitzt; aber ihre Ueberlegenheit ergibt sich aus dem Vergleich mit den subjektiven Instanzen von Wahrnehmung und Vorstellung (vgl. Soph. 264 a) und darum wird sie ihrer Subjektivität nicht ledig. Ihr Wert muß ein schwankender sein, ihre Bedeutung scheinbar sich völlig wandeln,

1) In dem δοκεῖ μοι liegt meistens die volle subjektive Ueberzeugung.

je nachdem sie in gegensätzliche Beziehungen gestellt wird. Und dem platonischen Denken kann der tiefere Hintergrund dieser Problematik des Begriffs nicht entgehen.

Nicht nur die Möglichkeit des Lernens, die Denkbarkeit des Werdens theoretischer Erkenntnis, sondern auch das sittliche Werden wird von diesem Probleme berührt. Die Idee des Schönen und Guten steht für das sittliche Subjekt in der unnahbaren Ferne ihrer reinen Objektivität. Sie ist zwar gleichzeitig Ziel und Voraussetzung seines Tuns; sie ist ihm so gegenwärtig, wie die Idee unbeschadet ihrer Reinheit gegenwärtig sein kann. Allein logisch und ethisch bleibt scharf getrennt von ihr die sittliche Bewegung, deren Leitstern sie ist. Wie wird ihr Begriff bestimmbar? Welcher Ort kommt dem Eros zu, der zwischen sittlichem Wissen und Nichtwissen die Mitte hält? (Symp. 202 a, 203 e). Da tritt der Begriff der Doxa helfend auf den Schauplatz der ethischen Verhandlung. Es gibt ein Mittelfeld zwischen der Weisheit und dem Unwissen; das beweist der Begriff der „richtigen Doxa", die der Begründung entbehrt. Mit ihm wird sich also auch die Bahn für das sittliche Werden öffnen. Ein nicht gar geringes Anliegen scheint darum in seiner Vollbürtigkeit oder Minderwertigkeit das platonische Denken zu bewegen.

Gerade im Gebiete des ethisch praktischen Gesichtsfeldes kommt am Begriff der Doxa eine Spannung zum Ausdruck, die mit unmittelbarer Dringlichkeit längst eine Lösung erfordert. Die sokratische Behauptung der Tugend als eines Wissens schien die Bedeutung des Intellektes für das praktische Leben in unerhörter Weise zu übersteigern; der neu entdeckte „Begriff" drohte das Feld der Ethik einem unpsychologischen, lebensfremden Rationalismus anheimzugeben. Eine eingehendere Betrachtung des platonischen Standpunktes rehabilitierte freilich den ethischen Begriff in seinem praktischen Vollsinne; in der Idee des Guten schien uns die schöpferische Grundkraft des ethischen Denkens verbürgt. Aber auch diese tiefere Bedeutung des sittlichen Gedankens läßt scheinbar der Auffassung Raum, daß sich die Fülle der sittlichen Wirklichkeit notwendig im Gegensatz der Wissenden und Unwissenden (die Worte in

ihrer üblichen Bedeutung verstanden) auswirken müsse. So viel wurde aus den grundlegenden Lehren des „Staates" klar, daß ein Wissen des Guten, verstanden in seinem adäquaten Sinne und seiner vollen Tragweite, die Welt aus den Angeln heben müßte. Wenn aber das sittliche Wissen nicht zu begrifflicher Klarheit kommt, so könnte immer noch vermutet werden, daß auch die sittlichen Lebenskräfte genau entsprechend diesem Mangel an theoretischer Durchdringung gebrochen und geschwächt werden müßten. Die sittlichen Subjekte würden sich unterscheiden und abstufen in Klarheit und Verschwommenheit, und dieser Stufenfolge müßte auch ihr ethischer Wert entsprechen. Die Skala des Wissens würde dann im Felde der sittlichen Wirklichkeit zum allein möglichen Maßstab des Guten und Bösen und dem Philosophen würde das Reich des Guten ausschließlich zu eigen sein. — Aber dagegen empört sich alle Lebenserfahrung; damit widerstreitet die konkrete Wirklichkeit sittlicher Lebenszusammenhänge. Der innere Wert eines Menschen entspricht nicht der theoretischen Klarheit seiner ethischen Lebensanschauung; sittliche Potenzen sind in der menschlichen Lebensgemeinschaft wirksam, die sich keineswegs durch die Reinheit ihres begrifflichen Rüstzeugs legitimieren können. Und doch fordert alle gesunde und offene Beurteilung des Lebens die rückhaltlose Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit und ihres Wertes. Die sokratisch-platonische Lehre steht im Verdacht, sich verschlossen zu haben gegen den Reichtum praktischer Lebensbeziehungen, der mit der Frage nach theoretischer Reinheit sittlicher Erkenntnis niemals ergründet werden kann; denn diese Fragestellung wird ihrem Gegenstande offenkundig nicht gerecht. Allein wir befinden uns in der glücklichen Lage, wahrzunehmen, nicht nur daß dieses Problem im platonischen Denken seine Erörterung findet, sondern daß geradezu die Welt der nichtphilosophischen Praktiker der Sittlichkeit in ihrer Bedeutung anerkannt und vor dem Verdacht der Minderwertigkeit geschützt wird. Der Dialog Menon ist uns neben seinen sonstigen reichen Beziehungen wertvoll, weil in ihm das Problem der ungeklärten, unphilosophischen Sittlichkeit ausdrücklich zur Sprache kommt. Während ihr Ansehen im platonischen

Denken sonst so sehr gefährdet wird, sehen wir sie in ihrem Werte hier mit Nachdruck rehabilitiert. Das ist uns eine willkommene Korrektur im Gesamtbilde platonischer Ethik, deren Notwendigkeit nicht nur der elementaren Forderung sittlicher Gerechtigkeit, sondern ebensosehr einem zentralen philosophischen Interesse entspringt.

In Gedankengängen, die uns bekannt sind, ist festgestellt worden, daß die Menschen nicht „von Natur", sondern durch Lernen und Einsicht gut werden (Men. 87 d ff.); Tugend sei Einsicht, wurde mit Entschiedenheit behauptet. Aber nun wird das gewonnene Resultat unvermutet in Frage gestellt (89 c). Wenn die Tugend ein Wissen und damit lehrbar ist, müssen sich auch Lehrer der Tugend finden (89 d). Aber die, welche sich als ihre Lehrer ausgeben, werden angeschuldigt, die ärgsten Verderber ihrer Mitmenschen zu sein (91 c). Und doch gibt es unzweifelhaft treffliche Menschen im Staate; Gegenwart und Vergangenheit können zum Zeugnis angerufen werden. Von wem hatten sie ihre Tugend gelernt? Waren sie imstande, sie wiederum andern zu lehren? An den einst so hart angegriffenen politischen Größen der Vaterstadt wird jetzt gezeigt, daß es eine sittliche Trefflichkeit gibt, die der Belehrung anderer nicht fähig ist. Und allgemein wird darum das Urteil unsicher, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht. Wenn sich nun aber wirklich keine Lehrer der Tugend finden, werden wir geradezu zu der Entscheidung genötigt, daß sie nicht lehrbar ist (96 c). Jetzt aber erhebt sich die Frage, wie denn das Werden und die Existenz jener unzweifelhaft hervorragenden Männer gedeutet werden kann, wenn ihre Wirksamkeit nicht notwendig auf Lehre gegründet ist (96 d).

Weggedacht kann zwar das theoretische Moment auch bei ihnen nicht werden, wie es ja überhaupt von keinem Bewußtseinsinhalt abstrahiert werden darf. Darum braucht an Stelle des Wissens nicht ein absolutes Nichtwissen zu treten; gerade das ist dringendes Erfordernis, daß es zwischen beiden Zwischenglieder und Uebergänge gibt. Die theoretische Haltung des unphilosophischen Praktikers aber ist bezeichnet durch den vermittelnden Begriff der Doxa. Praktische Wirksamkeit in

der Gemeinschaft hat nicht notwendig eine Führerschaft des Wissens zur Voraussetzung, sondern sie kann sich auch unter der Leitung der wahren Doxa vollziehen (96 e, 97 b). Wenn einer ohne Kenntnis und eigene Erfahrung dennoch ein richtiges Urteil darüber hat, welcher Weg einzuschlagen sei, so befähigt ihn dieses Urteil nichtsdestoweniger zur Führerschaft auf diesem Wege. Und insofern er im Besitz dieses Urteils ist, wird er kein schlechterer Führer sein, als der wirkliche Kenntnis hat von diesem Wege. Auch wahre Doxa ist also Führerin im richtigen Handeln, und ihre unmittelbare praktische Auswirkung ist durchaus nicht minderwertiger als diejenige des Wissens (98 c). Nicht durch Weisheit, nicht durch Wissen wurden jene großen Männer zu ihrer Führerschaft befähigt, sondern durch eine gewisse geniale Sicherheit des Urteils (99 b). Diese Genialität hebt sie aber in die Reihe der Gottbegeisterten empor, deren Enthusiasmus unbewußt Wahrheiten in Fülle vernehmen läßt (99 c). Unbewußte Schöpferkraft aber ist göttliches Geschenk; intuitive Sicherheit in Wort und Werk zeugt von einem Ergriffensein durch göttliche Gewalt (99 d). Und so ist denn die Tugend weder natürliche Anlage, noch Gegenstand der Lehre, sondern durch göttliche Schickung wird sie den Berufenen zuteil (99 e). Geniale Staatskunst, die höchste Leistung im sittlichen Felde, kann darum dem tiefer blickenden Auge nur als eine Offenbarung höherer Mächte erscheinen. So unbedingt vollzieht sich jetzt die Ehrenrettung derer, die einst als ihres Werkes Unkundige gebrandmarkt wurden.

Wir aber werden durch diese religiöse Deutung unbewußter Sittlichkeit vor die Frage gestellt, ob wir den hier verkündeten göttlichen Ursprung der Tugend und ihre Zurückführung auf inspirative Einwirkung als Bruch mit den Grundlinien sokratischer Ethik zu verstehen haben. Ueber diese Auffassung hilft uns freilich schon die abschließende Andeutung hinweg, die den wissenden Staatsmann, wenn er je in die Wirklichkeit treten sollte, mit dem Lebenden unter den Toten, mit der Wirklichkeit unter Schattenbildern vergleicht (100 a; vgl. Phaed. 82 b, Polit. 506 c). Und die endgültige Untersuchung über die Tugend steht ja übrigens noch immer dahin (100 b).

Aber auch abgesehen davon sind die Schranken der wahren Doxa deutlich genug gekennzeichnet, als daß sie grundsätzlich das Wissen des Guten in seiner fundamentalen Bedeutung für die Sittlichkeit beeinträchtigen könnte (97 d ff.). Wahre Doxa steht in ihrer Vereinzelung hinter dem wohl gegründeten Wissen zurück; höchste Vollendung sittlicher Lebenshaltung würde sich doch letztlich nur in demjenigen Staatsmann finden, der sein Tun zum vollen, klaren Bewußtsein erheben und darum seine Kunst andern vermitteln könnte. Aber er findet sich in der Wirklichkeit nicht vor; höchstes philosophisches Wissen und Tatkraft zum Guten wollen sich nicht in einem einzigen Menschen vereinigen. Darum verdienen aber doch die geschichtlich berühmten Staatsmänner eine gerechtere Würdigung, als sie ihnen der vorschnelle Sokratiker angedeihen ließ. Und indem diese Notwendigkeit einer tiefern Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Wirklichkeit vorliegt, ergibt sich auch die Gelegenheit, in der Doxa auf sittlichem Gebiete nicht nur den Ausdruck theoretischer Unfertigkeit zu erkennen, sondern wahrzunehmen, wie sie im Zusammenhange sittlicher Wirklichkeit tatsächlich zur Trägerin hoher sittlicher Kräfte werden kann. Wenn diese Kräfte nicht unmittelbar dem begrifflichen Wissen entspringen, so leiten sie ihren Ursprung noch weniger aus der natürlichen Anlage her; ihre religiöse Deutung sichert ihnen die dankbare Anerkennung höchsten Wertes, die man ihnen schuldig ist. Das Gute ist Idee, und sittliche Wirklichkeit besteht in der Bewegung, die im Hinblick auf diese Idee, kraft dieser Idee in die Erscheinung tritt. In der theoretischen Klärung, die die Ethik leistet, reinigt sich das sittliche Bewußtsein, und es gewinnt seine Kraft durch Erkenntnis des Guten. Aber die Bewegung zum Guten hin kann sich auch in anderer Dimension vollziehen als in der fortschreitenden Vertiefung der Begriffe. Ungeklärte Begrifflichkeit kann gewaltige ethische Kräfte und Bewegungen vertreten; die schöpferische Grundbedeutung des Guten kann sich so manifestieren, daß mit der unmittelbaren Dringlichkeit und Gewalt sittlichen Lebenswillens die theoretische Verarbeitung nicht Schritt zu halten vermag oder von ihr in die Bahnen mythisch-religiösen Denkens ge-

drängt wird. Daß das Problem der unbewußten Sittlichkeit, vertreten durch die Doxa, im platonischen Denken in so positivem Sinne zur Erörterung kommt, bedeutet also nicht eine Zerstörung seiner Ethik, sondern ist seinerseits ein Hinweis darauf, daß in der Idee des Guten Theorie und Praxis, Betrachtung und Schöpfung, Wort und Tat unlöslich vereinigt sind. So gut als es in der menschlichen Unvollkommenheit ein moralisches Wissen ohne Schöpferkraft gibt, so gut läßt sich sittliches Schaffen ohne durchgreifende Orientierungen denken; aus den Höhen und Tiefen der beidseitigen Lebensgestaltungen setzt sich die Wirklichkeit menschlichen Lebens zusammen.

Die Rehabilitierung der wahren Doxa im Felde der Sittlichkeit ist ethisches Postulat. Ohne sie wird nicht nur das Leben in seiner konkreten Mannigfaltigkeit unverständlich; das Wesen der Sittlichkeit selbst wird verdunkelt, wenn die unmittelbare Bewegung der Seele in der Freiheit, mit der sie ihr Erleben zum Ausdruck bringt, nicht verstanden werden soll. Aber mit dem ethischen Anliegen, das in der Doxa vertreten ist, harrt jenes nicht minder bedeutende allgemeine theoretische Problem der Erörterung, dessen Spuren wir nicht so bald wieder verlieren werden. Beide Probleme stehen letztlich in Beziehung zueinander. Aber das theoretische Problem steht in innigster Verbindung mit der Ideenlehre; darum tritt es in den platonischen Dialogen zeitweise so sehr in den Vordergrund. Von ihm ist zunächst einmal im „Staate" die Rede. In der schematischen Uebersicht über die Stufen wissenschaftlicher Erkenntnis findet auch die Doxa ihre Stelle (Polit. 511 d, 533 d, 534 a)[1]). Insofern auch im „Staate" die Erkenntnis dualistisch gedacht ist, vertritt Doxa als Schein die untere Region; sie entgeht

1) Sie bildet das Gegenstück zur νόησις; während in der νόησις Wissen und Denken zusammengefaßt ist, umschließt die Doxa Ueberzeugung und Vermutung. Doxa geht auf ein Werden, νόησις auf ein Sein. Doxa steht also hier in scharfem Kontraste zur reinen und wahren Erkenntnis; sie vertritt das logisch Minderwertige und Unzulängliche. Schroffe Entgegenstellung herrscht noch immer zwischen Wahrnehmen und Denken, zwischen Werden und Sein; der Doxa ist die inferiore Sphäre zugewiesen.

darum auch dem Vorwurf der Dunkelheit nicht (533 d). Aber diese einmal festgelegte Inferiorität sichert ihr wiederum ihre Stellung in der Stufenleiter des Erkennens. Diese ihre Festlegung können wir in jenen Ausführungen wahrnehmen, die auf eine Erklärung und Deutung dieses Begriffes abzielen (476 d ff.). Als problematisch freilich wird schon jetzt dasjenige empfunden, was zwischen Erkennen und Nichterkennen, Wissen und Nichtwissen als ein Mittelglied auftreten will [1]). Es gibt aber offenbar etwas, das zugleich ist und nicht ist und das darum in der Mitte liegt zwischen dem reinen und klaren Sein und dem völligen Nichtsein, indem es an beiden teilhat (478 d, e). Dies ist der objektive Korrelatbegriff der Doxa; denn sie ist dunkler als die Erkenntnis, aber heller als die Unkenntnis (478 c). Und nun wird es auch klar, was die Doxa im Aufbau der Erkenntnis zu bedeuten hat: das, was sowohl sein als nicht sein kann, ist das „Viele" im Gegensatz zur Idee. Von dem vielen Schönen in der Welt gibt es nichts, das sich nicht auch als häßlich erweisen könnte (479 a ff.). Das Gerechte in der Welt wird ungerecht, das Heilige unheilig, und so wird alles doppeldeutig, was an der Idee nur Anteil hat. Ihm aber gehört der Raum zwischen Sein und Nichtsein. Sein und Nichtsein bezeichnet die Grenzen, zwischen denen die menschlichen Ansichten unsicher schwanken; Doxa bedeutet diejenige Fähigkeit, der dieses Zwischenreich zugewiesen ist.

Wir sind uns bereits darüber klar geworden, in welchem philosophischen Zusammenhange der Begriff der Doxa seine Bedeutung gewinnt. Nach der Möglichkeit des Lernens ist gefragt worden; vom Nichtwissen sollte der Uebergang zum Wissen gefunden werden. Und in der Doxa soll in der Tat auch in dem ausgeführten Zusammenhange diese Vermittlung sich vollziehen. Aber es ist die Frage, ob sie diesem Anspruch

1) Episteme und Doxa sind Formen und Fähigkeiten des Bewußtseins, die auf bestimmte objektive Korrelatbegriffe bezogen sein müssen. Wissen geht auf das Seiende; auf etwas anderes muß Doxa gerichtet sein (478 a, b). Doxa geht aber auch nicht auf das Nichtseiende; denn über das Nichtseiende als das Nichts kann man nicht einmal urteilen, noch es meinen. Dem Nichtseienden kann nur die Unkenntnis entsprechen.

auch gerecht wird; es ist zu untersuchen, ob das Problem dieses Ueberganges überhaupt schon lebendig geworden ist. Ohne Bedenken wird der Begriff dessen, was ist und nicht ist, als das Mittelglied zwischen reinem Sein und Nichtsein in den Gedankengang eingeführt (477 a). Durch diese begriffliche Setzung wird die Möglichkeit gewonnen, dem Erkennen der irdischen Dinge, also dem erfahrungsmäßigen Wissen, seine Stelle zuzuweisen. Aber die Notwendigkeit, diesem Wissen Raum zu verschaffen, kann allein die Verwendung jenes Zwischenbegriffs noch nicht rechtfertigen. Wie kann etwas gleichzeitig am Sein und am Nichtsein Anteil haben? Diese Frage wird das platonische Denken noch lebhaft beschäftigen, und nicht so einfach, wie es hier den Anschein hat, kann es sich ihrer Problematik entledigen [1]). Wir gelangen zu der Auffassung, daß sich das Problem der Doxa im „Staate" in einem noch ungeklärten, unfertigen Stadium befindet. Ihre Auffassung gründet sich auf eine Schematik der Erkenntnislehre, die an Klarheit nichts vermissen läßt. Aber um so deutlicher ist in ihr der primär platonische Dualismus von Idee und Erfahrung wieder zu erkennen, der zu allen Zeiten die Kritik herausgefordert hat. Der Idee allein gehört das Sein zu; auf sie bezieht sich das Wissen. Von ihr gleichsam räumlich geschieden durch eine dauernde Grenzscheide ist das, was an der Idee Anteil hat; ihm muß ein Doppelbegriff von Sein und Nichtsein entsprechen, wenn es nicht dem Nichts verfallen soll. Nur die Klarheit des Schemas macht die Notwendigkeit dieser Be-

1) Fraglich ist ferner die genauere Verwendung, die jener Zwischenbegriff findet. Wenn sein Auftreten dahin erklärt werden soll, daß alle im Felde der Erfahrung ausgesprochenen Prädikate auch durch ihr Gegenteil ersetzt werden können, so dürfte mit Recht eingewandt werden, das Häßliche sei nicht weniger seiend als das Schöne, das Ungerechte nicht weniger als das Gerechte (vgl. 479 a). Ein Anlaß, jenen Mittelbegriff zu statuieren, liege demnach noch nicht vor; es müßte überhaupt erst das Verhältnis von Sein und Nichtsein zur Position und Negation der einzelnen Begriffe zur Klarheit kommen. — Und wiederum bedarf es immerhin einer Erklärung, inwiefern von demselben Subjekt die entgegengesetzten Prädikate ausgesagt werden können. Die platonische Logik bemüht sich andern Ortes eingehender um derartige Fragen (Phaed. 102 d, Theaet. 155 b); die Verweisung auf das Zwischenreich des Seienden und Nichtseienden ist ein wenig bestimmter Ausdruck ihres Problems.

griffsbildung einleuchtend. Aber über die dualistische Schematik hinaus verfolgt die platonische Logik ihren sichern Weg, der in einer schärfern Verarbeitung der Ideenlehre zu neuen Zielen führen muß; und der Schritt vom Nichtwissen zum Wissen bleibt von jetzt an ein zentrales Problem für die weitere platonische Lehrentwicklung.

Das Problem der Doxa wird mit ihrer Einschiebung zwischen Wissen und Nichtwissen nicht erledigt; wie wir ja diese grundsätzliche Frage im „Staate" überhaupt bloß angedeutet, nicht ausdrücklich erörtert finden. Wie ist Forschung möglich? Im Menon, wo wir die Frage zuerst gestellt fanden, ist mit diesem Probleme der Gedanke der Unsterblichkeit verbunden, und es wird ausdrücklich der Anspruch erhoben, die mit dem eristischen Satze aufgetretene Schwierigkeit durch ihn zu beseitigen. Wir wenden uns darum der eigenartigen Lösung zu, die die Frage in dieser Schrift findet. Die unsterbliche Seele, die viele Wanderungen erlebt und das diesseitige wie das jenseitige Reich geschaut hat, sie *hat gelernt* (Men. 81 c). Es ist ihr Wesen, daß sie in ihrem zeitlich-unzeitlichen Sein im Besitz des Wissens ist (86 a). Und indem die Wahrheit über das Seiende uns immer in der Seele liegt, ist sie unsterblich; darum darf man getrost versuchen, zu erforschen, was man nicht weiß und sich seiner *wieder zu erinnern* (86 b). Denn der Inhalt der Seele ist niemals ein fertig gegebener Bestand; der Quell der Erkenntnis ist unerschöpflich; dafür bürgt ihr unendlicher Gehalt, wie er in der vorzeitlichen Ewigkeit ihres Seins erworben, in der Unsterblichkeit ihres Wesens erhalten wird. Das Bewußtsein dieser Unsterblichkeit der Seele läßt keinen Verzicht auf geistige Erweiterung aufkommen. Zweifel an der Möglichkeit des Lernens würde die Seele selbst in Frage stellen; denn Seele heißt unbegrenzte Fähigkeit der Ueberwindung aller geistigen Schranken; sie bedeutet unbeschränktes Hinausgreifen über gewonnene Positionen theoretischer und praktischer Art.

Aber mit dieser grundsätzlichen Feststellung hat es sein Bewenden nicht. Wir bedürfen nicht nur der Erinnerung an den letzten Vollgehalt des Seelenbegriffes, um jenen Zweifel

zu beheben. Es muß sich zeigen, wie denn das geistige Geschehen von einem bestimmten Standorte des Bewußtseins seine Bewegung fortzusetzen in der Lage ist. Denn darauf hat es der eristische Kritiker mit seiner Bestreitung des Lernens vor allem abgesehen. Und die Behandlung der Frage in Menon ist darum von grundsätzlicher Bedeutung, weil wir hier zum erstenmal einer Wegweisung begegnen, die das Problem weiterführt, indem sie auf seine deutlich erfaßte, konkrete Gestalt eingeht. Vor aller Augen wird demonstriert, daß das Lernen möglich ist (82 b ff.); und das Experiment wird mit den nötigen Kommentaren versehen. Der Lernende glaubt erst zu wissen (82 c), dann wird er sich seiner Unwissenheit bewußt (84 b), um endlich zum wirklichen Wissen zu gelangen. Wie aber war diese Genesis des Wissens prinzipiell möglich? Dadurch, daß er gefragt wurde, gelangte er vom Nichtwissen zum Wissen (84 c).

Der Nachdruck dieser Demonstration liegt, wie wir wissen, auf der Einsicht, daß das Wissen ohne Belehrung von außen aus der Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens frei erzeugt wird. Aber darüber hinaus gewinnen wir über das Wesen des Lernens noch weitern Aufschluß. Vor der Belehrung lagen in dem Lernenden die „wahren Doxai" über das, was er nicht wußte (85 c). Jetzt aber sind ihm diese Urteile wie im Traume aufgedämmert; wenn man ihn aber fragen wird, dann wird er endlich das genaue Wissen erlangen. Durch die Frage wird somit das Wissen vermittelt, indem durch die Frage die „wahren Urteile" aufgeweckt und zum Wissen erhoben werden (86 a)[1]). Wir begegnen hier neuerdings der Doxa. Sie ist der „Gedanke", das „Urteil", wie es unmittelbar dem Bewußtsein erwächst. Ihre Stellung zur Episteme wird jetzt völlig klar. Doxa ist der isolierte „Gedanke", dessen Recht und Begründung sich noch nicht erwiesen hat; nur durch seine unmittelbare Evidenz kann er sich beglaubigen. Dieser Selbstgenügsamkeit

1) Vgl. dazu die Darstellung der maeeutischen Kunst, Theaet. 150 b ff., die dieselben beiden Momente zur Voraussetzung hat: Die ursprüngliche Fähigkeit der Seele zur Erzeugung des Urteils und den logischen Zusammenhang der einzelnen Denksetzungen, der in Frage und Antwort dargestellt wird.

entkleidet ihn die dialektische Arbeit von Frage und Antwort, indem sie ihn in Zusammenhang stellt zum Bestande des Wissens. Dadurch, daß diese Beziehung zu den koordinierten Urteilen der Erkenntnis geschaffen wird, wird Doxa zu Episteme. Dialektik bezieht die eine Denksetzung auf die andere und verankert die selbständige Klarheit des einzelnen Gedankens im Systeme der Wissenschaft.

Wahre Doxa steht an praktischem Wert der Einsicht nicht nach; auch sie versieht Führerschaft in den Aufgaben des Lebens (97 b). Solange einer in ihrem Besitze ist, verfehlt er sein Ziel nicht. Aber sie gleicht den Bildnissen des Daedalus, die davonlaufen, wenn sie nicht gebunden sind (97 d). Die wahre Doxa ist wertvolles Gut, solange sie der Seele innewohnt. Ihrer Natur nach enteilt sie aber der Seele leicht, es sei denn, sie werde gebunden durch die Ueberlegung und die Erkenntnis des Grundes (98 a). Indem sich diese Bindung der Doxa vollzieht, wird sie zum Wissen; damit gewinnt sie Beharrung. Durch dieses befestigende Band unterscheidet sich das Wissen von der wahren Doxa; es verbürgt seine höhere Würde und seinen tiefern Wert. In der Begründung überschreitet das Denken die Schranken der einzelnen Setzung und verbindet seine Urteile zum System. Jene Bindung aber ist nichts anderes als die Wiedererinnerung (98 a). In der Wiedererinnerung wird die Möglichkeit des Lernens und Forschens bejaht. Ihr Begriff ist aufschlußreich für unser Problem. Lernen bedeutet die Fähigkeit, von einem Gedanken zum andern fortzuschreiten, aus dem Resultate die Frage und aus der Frage das Resultat zu erzeugen. Wenn es als Wiedererinnerung gedeutet wird, so ist damit ausgesprochen, daß in ihm nicht unvermittelt Objekt neben Objekt gesetzt wird, sondern daß immer ein Gedanke aus seiner Beziehung zum andern erzeugt wird. Erinnerung schlägt die Brücke von einem Bewußtseinsinhalt zum andern; das ist ihre Fähigkeit und ihr Wesen. Darum ist in ihr die eigentlich schöpferische Bewegung des Geistes vorgebildet; denn das Denken öffnet sich seinen Weg nur dank der Möglichkeit der Beziehung, die dem Gedanken, dem Urteil als solchem zu eigen ist. Wiedererinnerung heißt nicht ein wahlloses

Auflebenlassen von zerstreuten Erkenntnisinhalten. Von einem bestimmten Inhalte geht sie aus [1]), und kraft seiner Beziehung schreitet sie hinüber zu einem neu zu erzeugenden, neu zu entdeckenden Inhalte (81 d). Und am Begriff der Erkenntnisobjekte seinerseits kommt diese Beziehungsmöglichkeit zum Ausdruck. „Weil die ganze Physis im Zusammenhang steht und weil die Seele alles gelernt hat", darum ist Forschung möglich. Darin liegt die Unendlichkeit der unsterblichen Seele, daß von jedem ihrer Inhalte die Wege weiterführen ins Reich des noch nicht Gewußten, hinaus in unendliche Zusammenhänge von Fragen und Antworten, von Problemen und Entdeckungen. In der Wiedererinnerung ist darum das Lernen, in ihr ist die Bewegung der Seele gewährleistet [2]).

1) ἓν μόνον ἀναμνησθέντα.

2) Der Dialog Menon zeichnet sich aus durch einen überraschenden Reichtum von Beziehungen; man kann in ihm die wesentlichsten Grundgedanken von offenkundig verschiedenen Lehrstadien vertreten sehen. Menon ist ein Mikrokosmus der platonischen Gedankenwelt. Anlage und Ausgangspunkt des Dialoges weisen auf die sokratische Periode zurück. Der orphisch-pythagoreisch-mathematische Einschlag erinnert an die entsprechenden Tendenzen in Phaedo und Gorgias. Nur daß wir oben auf die Nuance einer tiefern Fassung der Anamnese in Menon aufmerksam geworden sind. Und nun haben wir wahrgenommen, wie eben die Anamnese hier verflochten ist mit dem Problem der Doxa und der mit ihr verbundenen Eristik; die Frage nach dem logischen Zusammenhange ist also bereits lebendig geworden. Dieser „Bruch mit den Eristikern und Antisthenes" (so auch von Raeder aufgefaßt, Pl. phil. Entw. S. 136) — ein Gegensatz, der übrigens auch in der relativen Bestreitung der Lehrbarkeit der Tugend wirksam ist (vgl. Dümmler, Academ. S. 197) — bringt Menon unbestreitbar in Beziehung zu Theaetet; denn dort kommt ja eben die Aporetik der Doxa zur Entfaltung. Ob dieser Sachverhalt ohne Einfluß bleiben kann auf die Frage nach der Reihenfolge? Sie stellt sich hier mit ungewöhnlicher Schwierigkeit. Wir müssen uns Menon irgendwie in der Nähe des Theaetet denken; Theaetet aber läßt sich unserer Ansicht nach nicht allzuweit entfernen von Sophistes und Parmenides. Diese Beziehung zu den dialektischen Schriften (im engern Sinne) legt uns den Gedanken nahe, Menon so weit als irgend möglich zeitlich herabzurücken. Neben der antieristischen, dialektischen Orientierung, die in dieser Schrift wirksam wird, führen wir als Momente, die für spätern Ansatz sprechen können, noch folgendes an: 1. die (in diesem Sinne hinlänglich geltend gemachte) Neuorientierung des Urteils über die großen Staatsmänner im Verhältnis zu Gorgias, vergleichbar mit derjenigen über die Rhetorik in Phaedrus. Damit hängt zusammen die hohe Wertschätzung der ethischen Unmittelbarkeit und deren Deutung

2. Der „eigene Logos".

Wenn die mehr und mehr übereinstimmenden Ergebnisse der neuern Platonforschung eine zuverlässige Grundlage bilden für die Herausarbeitung des Gesamtbildes dieser Philosophie, so stehen wir vor der eigentümlichen Tatsache, daß jener an schöpferischen Leistungen so reichen mittlern Epoche geistiger Entfaltung des Philosophen, deren Zeugnis uns Phaedo, „Gastmahl", „Staat" darstellen, eine Periode der kritischen Neuorientierung, der umsichtigen Neubegründung des ganzen Lehrgebäudes folgt. Feinere Durcharbeitung der Ideenlehre, prinzipielle Ausgestaltung des dialektischen Grundgedankens, ein-

als göttliche Inspiration, die offenbar von tief eingreifender Bedeutung für das sittliche Denken Platons ist. Es erscheint fraglich, ob die hier vorliegende Verarbeitung dieses Gesichtspunktes auf der Stufe des Gorgias schon denkbar ist. 2. Im Begriff des ἐπιθυμεῖν τῶν καλῶν (77 b) liegt die charakteristisch platonische Einbeziehung der ἐπιθυμία in die ethische Dialektik vor. Diese gelangt zur Entfaltung in der Eroslehre, die auf jeden Fall der Blütezeit platonischer Lehrbildung angehört. Jene Wendung in Menon ist in ihrer Tragweite erst verständlich von der Entwicklungsstufe dieser Ethik in „Gastmahl", Phaedrus, „Staat" IX. Daraus soll freilich nicht kurzerhand ein entsprechender Ansatz erschlossen werden; es bleibe bei der Anführung des Momentes. 3. Die Frage des Menon nach der Lehrbarkeit der ἀρετή und ihrem Wesen, nebst den primitiven Schwierigkeiten, die im Anfang überwunden werden, fallen zwar stark für eine gegenteilige Ansicht ins Gewicht; nur ist zu beachten, daß Menon die Primitivität seiner Einleitung mit Theaetet (145 e ff.) gemein hat. Bei Theaetet wenigstens wird sie nicht für einen frühen Ansatz entscheidend sein. Bezeichnend ist aber in Menon das schon in diesem sokratisch-ethischen Zusammenhange zum Durchbruch gelangende theoretische, insbesondere erkenntnistheoretische Interesse. Die Mathematik ist Objekt genauer logischer Durchdringung, und die Erwägung des Begriffs der Farbe, samt der Erwähnung der empedokleischen Erkenntnislehre (76 c) verrät unverkennbar, daß das Untersuchungsobjekt des Theaetet in den Blickpunkt der Gedanken gerückt ist. Es muß vor allem auch auffallen das allenthalben stark hervortretende dialektisch-methodologische Interesse, dessen Objekt der Dialog selbst ist. — Theaetet selbst aber, auf den Vollgehalt seiner Gedankengänge (auch des zweiten Teils) hin ins Auge gefaßt, erscheint uns zwischen Gorgias und Phaedo schlechthin als Fremdkörper; ihn derart zeitlich hinaufzurücken, hielten wir höchstens denkbar, wenn wir zur Auffassung der „zweiten didaktischen Schriftengruppe" zurückkehren könnten. Hier aber legt die Sprachstatistik ihr Veto ein. — In Frage steht bekanntlich eine zweite Redaktion des Theaetet; was sich aus ihr für Menon ergibt, wäre aber erst zu untersuchen.

gehende Beziehung auf konkurrierende und polemisierende Geistesströmungen sind die bekannten charakteristischen Merkmale derjenigen Schriftengruppe, die durch ihre strenge Wissenschaftlichkeit jederzeit aufgefallen ist. Nur daß wir Neuern das Vorrecht haben, in ihnen nicht nur ein vorbereitendes Stadium vertreten zu sehen, sondern wahrzunehmen, wie in genialem Weiterarbeiten auf der Höhe des Schaffens den grundlegenden Wahrheiten dieser Lehre eine feste Verankerung zuteil wird, mit der sich nichtsdestoweniger neue Probleme von eminenter Bedeutung erheben und dringend Lösung erfordern. „Sophist“, „Staatsmann“, Parmenides sind die klassischen Zeugen jener kritischen Vertiefung; wir können aber nicht umhin, ihnen Theaetet voranzustellen, jene glänzende Einführung in die Probleme platonischer Erkenntnislehre[1]).

An den Begriff des Lernens knüpft die Gedankenentwicklung dieses Dialoges an (Theaet. 145 d). Mit dem Lernen ist aber gleichzeitig der Begriff des Wissens in Frage gestellt (145 e). Es zeigt sich von vornherein, daß mit der uns bekannten Frage nach dem Lernen das zentrale seelische Problem der Erkenntnis aufgerollt ist; im Theaetet soll es eine neue, gründliche Erörterung finden. Daran freilich kann uns hier nicht gelegen sein, dasjenige hervorzuheben, was trotz des aporetischen Schlusses dem Dialoge als Ergebnis unmittelbar zu entnehmen ist, wie etwa die Ablehnung der Wahrnehmung und der Doxa als eines Wissens. Denn dieses Resultat kann ja an sich nicht mehr überraschen. Aber aus der Art der Behandlung dieser Problemkreise ist eine Belehrung zu entnehmen, deren Wert uns aus den in Menon zutage tretenden Gesichtspunkten unmittelbar einleuchtend wird.

Wissen ist Wahrnehmung — das ist die eine These, mit der sich das platonische Denken auseinanderzusetzen hat. Und es ist nicht dieser isolierte Satz, der der Widerlegung wartet, sondern ein wohlbegründeter Standpunkt, eine verarbeitete Theorie tritt der platonischen polemisch gegenüber. Sie ist vertreten

1) „. . . . . die bedeutendste wissenschaftliche Leistung des ganzen Altertums auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie.“ (Susemihl.)

durch den Namen des Protagoras, gestützt auf die Autorität des Heraklit. Und wenn auch Unsicherheit walten mag, in welcher Weise an den einzelnen Zügen dieser Gegentheorie die Zeitgenossen, Platon inbegriffen beteiligt sind, so tritt uns in jedem Falle ein geschlossenes Gesamtbild der Welt- und Geistesbetrachtung vor Augen, das letztlich auch einer einheitlichen Abwehr unterliegt.

Der Satz von der Wahrnehmung als einem Wissen wird in unmittelbare Verbindung gesetzt mit der zentralen protagoreischen These, der Mensch sei das Maß aller Dinge (152 a). Und das ist so gemeint, daß ein jedes Ding für mich derart ist, wie es mir erscheint. Erscheinung und Wahrnehmung sinnlicher Elemente kann schlechthin als dasselbe erklärt werden (152 c). Vielleicht würden wir genauer in der Erscheinung den gegenständlichen Korrelatbegriff zur Wahrnehmung festlegen; denn sie ist es ja, die an Stelle des Seins tritt. Das Objekt ist fortan durch die Erscheinung vertreten, das Subjekt durch den „Menschen"; was ihm erscheint, das ist. Vielleicht zunächst noch nicht mit dem vollen prinzipiellen Anspruch, aber doch mit der Deutlichkeit des ausgesprochenen Begriffs tritt der wichtige erkenntnistheoretische Gedanke der „Erscheinung" hier in unsern Gesichtskreis. Die Subjektivität der sinnlich bedingten Urteile führt zur Bestreitung des Seins und der Begriffe (152 b, d); Wahrheit enthält nur das Phänomen. Das ist ein klarer Grundgedanke. Aber nicht nur historisch, sondern auch systematisch ist es auffallend und von prinzipiellem Interesse, wie er ohne Bedenken und Vorbehalt unverzüglich einem Lehrzusammenhange eingegliedert wird, der unbestreitbar über die Gerechtsame des rein phänomenalistischen Standpunktes hinausgreift, um sich seine eigene Welt aufzubauen. Die heraklitische Theorie von der Bewegung, wie sie offenbar Protagoras seinem Subjektivismus zugrunde legte, trägt das Gepräge einer echt metaphysischen Weltenlehre. Werden und Bewegung, Umschwung und Mischung sind die begrifflichen Schlagworte, mit deren Hilfe der Kosmos vorgestellt wird (152 d). Das Geltendmachen der Wahrnehmung richtet sich seinem Wesen nach auf die Bestreitung des Begriffs, aber getroffen wird hier

vor allem das Sein als beharrende Substanz, während für die genannten kinetischen Prinzipien der Raum frei bleibt. Ihrer Relativität zufolge werden die Prädikationsbegriffe der Sinnlichkeit als solche bestritten; aber getroffen wird zunächst ihre absolute Geltung. Sein Phänomenalismus wird dem Protagoras nicht zum Hindernis, das Subjekt in eine Art von Weltbild einzufügen, ein Weltbild, das freilich der nächstliegende metaphysische Ausdruck des subjektivistischen Standpunktes ist. Er hindert ihn nicht, die Erscheinung kausal zu deuten: Bewegung schafft Erscheinung und Werden; in den Blickpunkt des Denkens rückt dasjenige, was für den praktischen Lebensimpuls von unmittelbarer Bedeutung ist: das Feuer und das Sonnenlicht, als die schaffenden und erhaltenden Naturkräfte (153 a, d), das lebendige Naturgeschöpf, vor allem der Mensch mit seinem leiblichen und seelischen Dasein (153 b). In ihnen allen waltet die Bewegung; sie ist das schöpferische Grundprinzip in allem, was lebt und Lebensbedeutung hat. Sie läßt das Werden aus sich hervorgehen; sie fördert, bewahrt, belebt nicht zum mindesten das Leben der Seele, das im Lernen und Besserwerden seine eigentümliche Bewegung erfährt (153 b). Ruhe dagegen bedeutet Vergehen, Fäulnis, Tod.

Wir stehen vor einer geistesgeschichtlich typischen Gedankenfolge: Bestreitung des Begriffs, Berufung auf das unmittelbare Erlebnis der Sinnlichkeit oder des „innern“ seelischen Geschehens[1]) ist der erste Schritt, der zweite deutet dieses Erleben durch Hypostasierung eines metaphysischen Allbelebungsprinzips, das aus seiner Fülle den Reichtum der lebendigen Gestaltungen entströmen läßt. Wir verspüren beinahe etwas von jenem berauschenden Zauber pantheistischen Weltbewußtseins, das die Kahlheit der Begriffe durch die unmittelbare Wahrheit des Erlebens ersetzen will. Das Leben der Erscheinungswelt findet jetzt seine Hintergründe in der unerschöpflichen Lebensbewegung des Universums, als der Quelle, der es entspringt, als dem Meer, darein es sich verliert; und die Starrheit der Ideenwelt wird vergessen im Reichtum des

1) Diese letztere Erweiterung wird ausdrücklich 156 b vollzogen.

ewigen Geschehens. Vielleicht daß die heraklitische Tradition, vertreten durch den Sophisten, sich noch nicht zu jenem Weltbewußtsein erhebt. Aber wir finden jedenfalls umschrieben eine charakteristische Abwendung vom theoretischen Denken zum unmittelbar ergriffenen Bewußtsein des Lebens, verbunden mit der spekulativen Deutung dieses Lebens im Sinne vitalistischer Welttheorien.

Die weiteren Ausführungen der protagoreischen Lehre erweisen sich als die eingehende und scharfe Verarbeitung des in allgemeinen Umrissen gezeichneten Standpunktes. Ihre Tendenz ist einerseits die genaue Durchführung des phänomenalistischen Grundgedankens. Ihr zufolge müssen Subjekt und Objekt der weitmöglichsten Auflösung verfallen. Weiße Farbe ist weder etwas außerhalb noch innerhalb der Augen, noch darf man ihr einen Raum anweisen (153 d); was wir eine Farbe nennen, ist weder was uns von außen trifft, noch was innen getroffen wird, sondern etwas zwischen drin, das für einen jeden ein Besonderes geworden ist (154 a). Denn nicht nur erscheint sie dem einen Geschöpf anders als dem andern, sondern auch für dasselbe Subjekt ist sie immer wieder eine andere, weil das Subjekt selbst in beständigem Wandel begriffen ist. Und Hand in Hand mit der völligen Isolierung des Phänomens geht andererseits der fortschreitende Aufbau seiner metaphysischen Deutung. Die Lehre von der Bewegung, der mysteriöse Hintergrund des subjektivistischen Standpunktes, erfährt ihre feine Ausgestaltung, indem die Deutung des Phänomens nun tatsächlich von ihr aus versucht wird (156 a ff.) [1]). Jenes Hinzielen

1) Das All ist Bewegung, sonst nichts; von ihr aber gibt es zwei Arten, verschieden nach ihrer Fähigkeit zu t u n oder zu l e i d e n. Diese Korrelation dient der genetischen Erklärung des sinnlichen Erkennens. Wahrnehmung und Wahrgenommenes können nur gleichzeitig entstehen (156 b). Indem Subjekt und Objekt auf die Begriffe von Tun und Leiden zurückgeführt werden, treten sie beide in strenge Wechselbeziehung zueinander. (Wir sind diesem Gedanken in anderm Zusammenhange bereits begegnet.) Und wenn sich weiterhin die Genesis des Phänomens derart vollzieht, daß Wahrnehmung und Wahrgenommenes, insbesondere Gesichtswahrnehmung und weiße Farbe in ihrer Wechselbewegung, deutlich von ihnen selbst unterschieden, das sehende Auge und das Weiße hervorbringen, so kann die Tendenz dieser Erklärung nur die sein, Subjekt und Objekt durch Abstreifung aller Begrifflichkeit der letztmöglichen Kon-

auf die absolute Phänomenalität steht charakteristischerweise in Verbindung mit einem Hinstreben auf den möglichst reinen Ausdruck der metaphysischen Bewegungslehre, die der angedeuteten Erkenntnistheorie als Unterbau dient. Nichts ist an und für sich selbst; in der wechselseitigen Beziehung entsteht alles infolge der Bewegung. Auch Tun und Leiden, in deren Korrelation die Einheit ihrer Bewegung zum Ausdruck kommt, dürfen nicht einzeln als seiend gedacht werden (157 a). So soll nun das Sein gründlich ausgetilgt werden; nicht einmal mehr darf das „dies“ oder „jenes“ den Ansatz des Urteils möglich machen. Begriffe wie „Mensch“ und „Tier“ sind unberechtigte Anhäufungen sinnlicher Daten. Es kann einzig die Rede sein vom Werden und Vergehen, Handeln und sich Wandeln, und was sonst noch die absolute Bewegung widerspiegeln mag (157 b).

Vom systematischen, so gut wie vom historischen Standpunkte aus haben wir die Bewegungslehre samt der in ihr begründeten Erkenntnistheorie scharf auseinanderzuhalten vom Standpunkt des reinen Subjektivismus, wie er dem Protagoras zugeschrieben wird. Wir begnügen uns zunächst damit, auf die geschichtliche Bedeutung der Tatsache hinzuweisen, daß schon Platon einer Gegnerschaft gegenüberstand, bei der die Unmittelbarkeit des Erlebens erst an der Metaphysik eines ihr entsprechenden Weltprinzipes ihre volle Anschaulichkeit gewinnt — ein Zusammenhang, dessen grundsätzliches Interesse uns klar geworden ist. Aber die metaphysische Seite der von Platon angefochtenen Lehre soll uns nun völlig zurücktreten gegenüber der einen zentralen Frage, die in unserem Dialoge immer mehr in den Vordergrund tritt, der Frage nach der Wahrheit. Nicht zum letzten Male in der Philosophiegeschichte wird sie mit dem Hinweis auf den traum- oder krank-

kretion entgegenzuführen, wie sie nur die subjektiv oder objektiv betrachtete Erscheinung bietet (156 e, 159 d, e, 182 a). Das Resultat der von beiden Seiten sich vollziehenden Wirkung kann nur ein schlechthin Einmaliges sein, das in jeder andern Wechselbeziehung wieder anders ausfallen muß; Subjekt und Objekt stehen sich nur in der Wirklichkeit des unmittelbaren, individuellen Erlebnisses in lebenschaffender Berührung gegenüber.

haften Zustand des Bewußtseins gestellt (157 e) Er bietet scheinbar eine Handhabe zur Bestreitung des subjektivistischen Standpunktes: Falsche Wahrnehmung bedeutet zweifelsohne der Inhalt des Traumes und des Wahnes (158 a). Aber mit Leichtigkeit wird vom Gesichtspunkt der phänomenalistischen Lehre aus die Schwierigkeit beseitigt; ihrem Standpunkt zufolge kann es ja kein Kriterium zur Unterscheidung von Wachen und Schlaf geben, und die Berufung auf diesen Unterschied wird geradezu zur Stütze der ganzen Doktrin (158 b—d). Es bedürfte nicht einmal des weitläufigen Ausholens nach Gründen zur Erklärung dieses Sachverhaltes (158 e ff.); die immer weiter verfolgten Konsequenzen des Bewegungsprinzips sind uns nur die metaphysische Widerspiegelung des einen Grundgedankens, daß das Phänomen in sich selbst Halt und Begründung gefunden hat. Merkwürdig nur, daß eben diese seine Autonomie so hartnäckig zum Objekte einer Erklärung gemacht wird. Denn gerade vom phänomenalistischen Ausgangspunkte dieses Denkens aus, nicht irgendeiner dem Phänomene transzendenten Begründung zufolge, wird immer wieder dasselbe einfache Resultat erreicht, daß für mich meine Wahrnehmung wahr ist, und daß mir folglich der Entscheid zusteht über das, was für mich ist und nicht ist (160 c). Und wenn ich so ohne Trug bin und mit meinem Denken über das Seiende oder Werdende nicht irre gehe, dann bin ich in meinem Wahrnehmen auch wissend; Wahrnehmung hat sich als Wissen erwiesen (160 d).

Die Lehre des Protagoras erfährt im Theaetet eine Reihe von Angriffen, die mit gutem Grunde auf eine andere Urheberschaft als die der ernsthaften platonischen Kritik zurückgeleitet werden. Wenn mit der Gegenthese gefochten wird, daß das Schwein das Maß aller Dinge sei, so bildet dieser Satz anerkanntermaßen die Einleitung zu einer Polemik, die der Art und der Lehre des schon genannten Antisthenes entspricht (161 c). Der eine der nun folgenden Einwürfe behauptet, die unverstandene Fremdsprache werde zwar gehört, aber nicht verstanden, die unbekannte Schrift werde zwar gesehen aber wiederum nicht begriffen (163 b). Darum könnte Wahrnehmung und Wissen nicht zusammenfallen. Sprache und Schrift setzen

sich zusammen aus Lauten und Buchstaben, als aus ihren Elementen. Wer eine fremde Sprache hört, vernimmt die Abfolge der Laute, also die bloße Sukzession dieser Elemente; und nach der Auffassung des Opponenten sind Elemente als solche ein Unverstandenes, Unbekanntes. Die Frage, was das Wissen sei, wird durch den einfachen Einwurf neu aufgeworfen und in Bewegung gehalten. Wie steht es mit dem Wissen der Sprachlehrer und Dolmetscher, und wie verhält es sich zur Erkenntnis jener Elemente? Darin liegen wichtige Fragen beschlossen, die hinüberweisen in einen andern Gedankenkomplex, der in unserem Dialoge zur Verhandlung kommen soll.

Und ähnlich steht es mit dem folgenden Einwand, der das Gedächtnis zur Widerlegung der protagoreischen Lehre heranzieht. Es muß sich bei einer Gleichsetzung von Wissen und Wahrnehmung notwendig die Frage einstellen, ob einer weiß, wenn er sich einer Sache erinnert (163 d). Vom protagoreischen Standpunkt aus muß sie scheinbar verneint werden (164 b). Allein der Sophist weiß sich dieser Schwierigkeit wohl zu erwehren (166 a ff.). Nicht das kann er bestreiten, daß die Erinnerung als eigentümlicher Bewußtseinsinhalt den Wahrnehmungen zur Seite tritt — das könnte auch der konsequenteste Sensualist nicht. Und indem Protagoras sein Grundprinzip ausdrücklich auf die „innern“ Bewußtseinserlebnisse ausdehnt (156 b), müßte er eigentlich der Erinnerung denselben phänomenalen Wahrheitswert zugestehen, wie der äußern Wahrnehmung. Er bestreitet die Erinnerung als Wissen vielmehr in dem Sinne, wie sie gemeinhin gedacht wird, als die inhaltlich kongruente Wiederholung eines vergangenen Erlebnisses im gegenwärtigen Bewußtsein. Demgegenüber macht er mit Recht geltend, daß die Erinnerung niemals einen Zustand des Bewußtseins bedeutet, der mit dem ursprünglichen Erlebnis übereinstimmt (166 b). Und mit Leichtigkeit kann er diesen Sachverhalt zu seiner allgemeinen Lehre in Beziehung setzen, daß Subjekt und Objekt in kontinuierlichem Wandel begriffen sind. Weder kann derselbe Bewußtseinsinhalt mehrmals im Bewußtsein auftreten, noch bleibt sich selber das Erleben des Subjekts in der Folge seiner Erlebnisse identisch. Die Erinne-

rung wird also in diesem ihr wesentlichen Anspruch, die Vergangenheit in der Gegenwart zu repräsentieren, prinzipiell in Frage gestellt. Ihre bewahrende, im zeitlichen Wandel einheitschaffende Leistung wird durch den reinen Phänomenalismus verneint. Insofern sie die Beziehung zum frühern Erlebnis herstellen will, wird sie als Wissen konsequenterweise bestritten. Darin liegt wiederum eine Frage, deren Bedeutung über die Auseinandersetzung Platons mit Protagoras hinausreicht: die Frage, was Gedächtnis und Erinnerung denn heißen sollen, wenn sie zunächst vom subjektivistischen Standpunkte aus dieser Kritik unterliegen. Und wenn Erinnerung nach der gemeinen Auffassung das Wissen repräsentieren kann, dann ist einleuchtend, daß mit diesem Probleme die Frage nach dem Wissen selbst aufgerollt ist.

Und endlich begegnen wir in diesem Zusammenhange neuerdings der eristischen Frage, ob derselbe Mensch imstande sei, nicht zu wissen, was er weiß (165 b). Sie soll den Ausgangspunkt bilden für die drastische Bestreitung der protagoreischen Wahrnehmungslehre, welche mit dem Verschließen des einen Auges jene Paradoxie herbeigeführt zu haben meint, vorausgesetzt eben, daß Wissen Wahrnehmung ist. Und derselbe Kritiker will jene Lehre dem Spotte preisgeben, indem er von scharf und stumpf Wissen u. dgl. spricht (165 d). Alles dies verfängt beim reinen Subjektivisten nichts. Am Wissen und Nichtwissen und ihrer reinen Antithese ist Protagoras wenig gelegen, und wenn er auf den Satz vom Wissen eingeht, so kann er ohne weiteres geltendmachen, daß es nicht derselbe ist, der weiß und der nicht weiß, wenn er vom Nichtwissen zum Wissen gelangt, oder umgekehrt. Die Behauptung der reinen Phänomenalität wird nicht berührt von dem Umstande, ob ein oder beide Augen offen sind, und auch die andern Streitreden prallen an seiner Konsequenz wirkungslos ab (166 c). Aber in Erinnerung gerufen hat sich zum drittenmal Antisthenes mit einem Probleme, von dem in der zweiten Hälfte des Dialoges noch reichlich die Rede sein wird [1]).

1) Die von Bonitz, Dümmler, Natorp begründete Auffassung, daß die genannten Einwürfe 161 c ff. auf Antisthenes zurückzu-

Protagoras hilft sich in seiner Rechtfertigung damit, daß er die Frage nach dem objektiven Kriterium hinüberzuschieben sucht auf das praktische Gebiet; Gesundheit, Trefflichkeit, Nutzen werden zum Wertmaßstab des Richtigen. So bleibt ihm freier Spielraum, sein Erkenntnisprinzip klar durchzuführen. Auch von seinem Standpunkt aus ergibt sich mit Notwendigkeit die grundsätzliche Bestreitung der „falschen Meinung“. Als Lehrer wird er keinen Schüler vom falschen zum richtigen Urteil führen. Denn ein Nichtseiendes kann man nicht meinen, noch etwas anderes, als was man erlebt. Dieses ist aber immer wahr (167 a). Und indem nun die endgültige platonische Widerlegung der sophistischen Lehre einsetzt und fortschreitend den Spielraum jener Theorie beschränkt, bleibt doch die Behauptung des unmittelbaren Erlebnisses die scheinbar unbezwingbare Position des sophistischen Gedankenganges. Das einem jeden gegenwärtige Erlebnis verbürgt die „Wahrheit“ der Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden Meinungen, wie sie aus ihm erwachsen (179 c). Man kann ihnen überhaupt nicht beikommen, und diejenigen sind vielleicht doch im Recht, die sie „evident“ und darum ein Wissen nennen. Denn wer will die Evidenz der Unmittelbarkeit widerlegen? Auch Protagoras erledigt von seinem Subjektivismus aus die Wahrheitsfrage in der Weise, daß er alles wahr sein läßt; diese allge-

führen sind, wird bestritten von Susemihl (Neue platon. Forsch. Rh. M. 53 S. 457) und Stölzel (Die Behandlung d. Erkenntnisprobl. im platon. Theaetet S. 49). Dem Urteil der Letztern müssen wir so viel einräumen, daß die Einwürfe keineswegs eine leere Klopffechterei bedeuten, wie denn überhaupt sich im folgenden ergeben wird, daß der antisthenische Standpunkt eine durchaus ernsthafte Behandlung erfährt. Wir sehen in dieser Konfrontation eine bedeutsame Ankündigung der drei wesentlichen Probleme des zweiten Teils, die geeignet ist, in feiner Weise auf die Einheit der Problematik der ganzen Schrift hinzudeuten, indem sie beide Teile ineinander verankert. Wir werden sehen, daß in einem etwas freieren Sinne verstanden die Ansicht von Joel (D. echte u. d. xenoph. Sokr. III S. 847) durchaus zu Recht besteht, daß im Grunde die beiden entgegengesetzten Standpunkte antisthenischen Charakter tragen. — In diesem Zusammenhang sei endlich auch das Beispiel der ἀστράγαλοι (154 c) erwähnt, das nur zu deutlich die Schwäche des eristischen Denkens verrät. Es bezeugt wiederum das Durcheinanderspielen protagoreischer und antisthenischer Motive, das den ganzen ersten Teil des Dialoges kennzeichnet.

meine Wahrheit ist ja der radikalste Skeptizismus und die unbedingteste Negation des Wissens. Und in der Tat muß diese Evidenz letztlich unbestritten gelassen werden; es bleibt der platonischen Kritik dafür unbenommen, ihren metaphysischen Unterbau, das sich bewegende Sein, durch Ausgestaltung und Durchführung seines Prinzips bis zu seiner letzten Konsequenz der völligen Auflösung anheimzugeben (179 d ff.). Dem Evidenzanspruch der Phänomenalität aber kann letztlich nur mit dem Hinweis auf die radikale Unmöglichkeit aller Begriffs- und Urteilsbildung, die mit ihr Hand in Hand geht, begegnet werden [1]).

Der subjektivistische Erkenntnisbegriff führt zu Vorstellungen vom erkennenden Subjekt, die einzig durch den Nachweis widerlegt werden können, daß das Subjekt ihnen zufolge überhaupt nicht erkennt. Wenn dem Subjektivisten der Erkenntnisprozeß zu einer Abfolge von unvermittelt sich folgenden, unzusammenhängenden Wahrnehmungen wird, die nebeneinander liegen, wie die Griechen im hölzernen Pferd (184 d), so muß ihm das zunächst unbenommen bleiben; nur darf man ihn daran erinnern, daß seine Auffassung jedes Urteil, jede Aussage, auch diejenige über Wahrnehmung und Wissen, vollständig ausschließt (182 c). Auf ein absolutes Nichts strebt also seine Gedankenfolge mit Notwendigkeit hin. Umgekehrt kann Platon dem Standpunkte seines Gegners positiv nicht anders entgegentreten, als indem er die von jenem grundsätzlich bestrittene Erkenntnis schlechthin voraussetzt. Denn eine solche Voraussetzung bedeutet es, wenn er jenem Vergleich mit dem hölzernen Pferd kurzerhand die These entgegensetzt, daß alle diese Wahrnehmungen sich auf eine einzige Idee, mag man sie Seele oder sonstwie nennen, hinbeziehen, mit der wir durch

1) Vgl. das Urteil des modernen Positivisten: „. . . . . Und doch ist dieses Ergebnis für Platon selbst ungünstiger als für Protagoras. Es ist jedenfalls erstens soweit davon entfernt, dasjenige, was wir als den wichtigsten Bestandteil und als das eigentlichste Fundament der protagoreischen Doktrin . . . . . herausgesondert haben, irgendwie zu alterieren, daß im Gegenteil die Wirklichkeit, mit der — ganz im platonischen Sinne — die postulierte Wahrheit kongruent gedacht wird, durchaus hier den protagoreischen Charakter des unmittelbaren, gegen alle Skepsis gefeiten, bewußten Erlebnisses hat.“ (Laas, Idealismus und Positivismus, S. 182).

diese, als durch ihre Werkzeuge, wahrnehmen, was wahrnehmbar ist (184 d). Worin ist diese Rückbeziehung notwendig begründet? Offenbar nur darin, daß die Wahrnehmungen an sich das nicht bieten, was einzig Erkenntnis heißen kann; denn in der konsequenten Isolierung ihrer Inhalte ist von vornherein alle Beziehung auf die Einheit schaffenden Grundlegungen des Erkennens verneint. Die Verneinung dieser in der Einheit der Erkenntnis wiederum begründeten Grundlegungen ist aber gerade die Tendenz der bekämpften Lehre. Dann muß sie sich darüber klar sein, daß sie nur die Wahl hat zwischen der absoluten Negation, in der sie selbst mitaufgehoben ist und der prinzipiellen Anerkennung objektiver, einheitlicher, begrifflicher Erkenntnis. Platon ist darum seinerseits durchaus berechtigt, dem Gegner mit der direkten, positiven Charakteristik seines Erkenntnisprinzips zu antworten. Denn kraft welcher Erkenntnis wollte er logisch begründen, daß die Erkenntnis notwendig einheitlich und begrifflich gedacht werden muß, wenn doch alle Begründung Einheit und Begriff schon voraussetzt? Und so sehen wir ihn denn mit gutem Grunde in der kurzen positiven Ausführung seiner Erkenntnislehre, die uns im Theaetet begegnet, die Leistung des Begriffs in ihrer Notwendigkeit schlechthin voraussetzen. Platon denkt nach über die verschiedenartigen Wahrnehmungen, und dabei wird es klar, daß eben dieses Nachdenken von vornherein die Geltung der reinen Begrifflichkeit in sich schließt. Dieses Nachdenken involviert das Sein der Wahrnehmungen, ihre Verschiedenheit und Identität, ihre Einzahl und Mehrzahl, und was noch mehr ihre begriffliche Analyse möglich macht (185 a ff.). Obschon die Kritik des Gegners eben gerade auf die Bestreitung des Seins gerichtet ist, tritt es hier wie selbstverständlich berechtigt neuerdings auf den Plan, und mit ihm alles, was gegenüber den Sinnen ein „Gemeinsames“ darstellt (185 c). Denn es handelt sich um die Entscheidung zwischen dem Nichts des Subjektivismus und der prinzipiellen Anerkennung der Idee, eine Alternative von absoluter Ausschließlichkeit. Dieser Zwiespalt kann nicht durch eine beiden Seiten übergeordnete Instanz geschlichtet werden; Position und Negation sind in keinem Oberbegriff beschlossen.

Entscheidend ist vielmehr die Besinnung darauf, daß jede Fragestellung, auch die auf den Charakter des Erkennens gerichtete, das Prinzip der Erkenntnis und die Idee des Seins schon voraussetzt; denn die Frage fragt nach einem Seienden und impliziert begrifflich seine Erkenntnis[1]).

Die logischen Grundlagen der Erkenntnis behaupten auch in der erkenntnistheoretischen Fragestellung ihre Autonomie — dies können wir indirekt der Auseinandersetzung Platons mit Protagoras entnehmen. Es ist nicht möglich, die Wahrheit ohne das Sein zu erfassen (186 c, e). Dies ist der logische Grundgedanke, der der sophistischen Lehre schroff gegenübertritt, selbst nicht mehr begründet, weil er die Voraussetzung aller Begründung ist. So ist es denn die schlichte Behauptung dieser logischen Grundlagen, die einzig den platonischen Ausführungen über die Erkenntnis Halt und Begründung verleiht. Dies ist nicht unwichtig zu betonen in einem Zusammenhange, der die subjektive Charakteristik des Erkennens stark in den Vordergrund rückt. W o m i t und w o d u r c h wir erkennen, ist die Frage, die beantwortet sein will; den Sinnesorganen soll eine andere Instanz entgegengestellt werden. Wenn die begriffliche Verarbeitung der Wahrnehmung von ihr selbst genau unterschieden sein muß, dann werden diesen verschiedenen Leistungen auch verschiedene Fähigkeiten des Geistes oder des Körpers entsprechen. Und so werden wir denn wiederum hingeführt auf den Begriff der S e e l e; sie selbst betrachtet durch sich selbst das an allen Dingen Gemeinsame (185 e). Indem die Ideenwelt wieder in ihre Gerechtsame eingesetzt wird, wird auch der Begriff der Seele von der Verdunkelung, die er durch den Subjektivismus des Sophisten erfahren muß, befreit. Das Sein, das Schöne, das Gute gehört zu dem, wonach sich die Seele nach ihrem eigenen Wesen und Gesetze ausstreckt (186 a).

1) Daß der begriffliche Charakter der Erkenntnis als solcher nicht wiederum abgeleitet werden kann, dürfen wir dahin zum Ausdruck bringen, daß wir sie im U r s p r u n g begründet sein lassen. Ihrem Ursprungscharakter wird Platon gerecht, wenn er den grundlegenden Erkenntnisbegriff nicht von einem ihm fremden Standpunkte aus begründet, sondern ihn im Hinblick auf seine grundsätzliche logische Priorität schlechthin einführt und verwendet.

Das Wesen dieser Ideen betrachtet sie in ihrer wechselseitigen Beziehung; sie überlegt bei sich selbst das Vergangene und Gegenwärtige in ihrem Verhältnis zum Zukünftigen. Sie durchgeht und vergleicht die logischen Grundbegriffe und prüft ihr gegenseitiges Verhältnis (186 b). Und diese Ideenerkenntnis logischer und ethischer Art unterscheidet sich dadurch von der Wahrnehmung, daß sie nicht wie jene von Natur den Geschöpfen zu eigen ist; sie wird vielmehr erst durch mühsame Erziehungsarbeit dem Menschen zum Besitz, obschon sie andererseits die Entfaltung der Seele selbst bedeutet (186 c). Denn ihre grundlegende Fähigkeit bedeutet nicht eine natürliche Disposition des Menschen.

So ist es wiederum die strenge Korrelation von Seele und Idee, die das feste Fundament bildet für die kritische Arbeit des Dialoges; etwa in seiner Mitte nachdrücklich ausgesprochen, bildet sie den unverrückbaren platonischen Standort, von dem aus die nicht wenig verwickelte Auseinandersetzung mit den Gegnern zu überblicken ist. Am Denken des Seienden wird die Seele selbst entdeckt; in ihm lebt sie „für sich“, kraft ihrer eigentümlichen Gesetzmäßigkeit. Der Wahrnehmung ihre tiefere Fähigkeit gegenüberzustellen, hätte kein Gewicht, wenn sie nicht von vornherein von der Idee aus begrifflich bestimmt wäre. Erst die objektive Ideenlehre bewältigt das in Theaetet aufgeworfene subjektive, erkenntnistheoretische Problem. Aber ihre Erkenntnis steht auch hier nicht gesondert und beziehungslos da. Freilich wird die Wahrnehmung dem Körper, sie selbst der Seele zugewiesen (184 e ff.). Doch die Wahrnehmung wird auf den Begriff, das Körperliche auf das Seelische zurückbezogen und in ihm verarbeitet. Es ist eine Art von Idee (184 d), ein einheitliches Guundprinzip der Erkenntnis, das allem Wahrnehmungsinhalte logisch vorangeht, und das allein ihm Sinn und Beharrung verleiht. Daher werden die Sinne zu Organen der Erkenntnis, während die Seele selbst als Trägerin und Vollenderin auch der sinnlich wahrnehmenden Erfahrung erscheint. Denn insofern die Seele von der Idee aus gedacht ist, bietet sie dieser Erfahrung die einheitliche, nur in der Idee begründete Beziehungsgrundlage der reinen Erkenntnis.

Diese Gedanken gehören zu dem uns vertrauten, grundlegenden Bestand der platonischen Seelenlehre, und wenn sie uns im Theaetet in Erinnerung gerufen werden, so ist uns dies vor allem ein wertvolles Zeugnis für die Kontinuität dieser Lehrentwicklung, deren Spuren zu verfolgen unsere Aufgabe ist. Durch die beharrliche Behauptung der Idee und der Seele, als des auf das Sein gerichteten erkennenden Subjektes, sind für einmal die sophistischen Nebel zerstreut worden. Aber wir befinden uns nichtsdestoweniger in einem Stadium platonischen Denkens, in dem neue Problemstellungen an der Tagesordnung sind, die über jene fundamentalen Erkenntnisse noch hinausgreifen. Nach jenem klaren Ruhepunkte des Dialoges, der die Kritik des sophistischen Standpunktes mit einer stark positiven Wendung zum Abschluß brachte, sehen wir eine rastlose Problematik völlig von ihm Besitz ergreifen. Noch immer darf die Frage nach dem Wissen offenbar nicht als gelöst betrachtet werden. Denn als unmittelbares Ergebnis steht bis jetzt nur das Eine fest, daß es nicht Wahrnehmung ist; die positive Beantwortung der Frage steht noch dahin (187 a). Immerhin ist ein wichtiger Fortschritt erzielt worden: Wir suchen das Wissen in demjenigen Akte, der sich in der Seele vollzieht, wenn sie selbst für sich selbst sich mit dem Seienden beschäftigt. Dieser Akt aber heißt „Urteilen"; und der Urteilsakt wird repräsentiert im Begriff der Doxa. Wie kann es geschehen, daß die Doxa, deren mehrdeutigen Charakter wir bereits kennen, eintritt für das, was die Seele ihrem eigenen Wesen zufolge in sich bewegt? Denn wir glaubten doch in dieser ihrer Eigenbewegung das Gegenbild ihrer höchsten Erkenntnis zu sehen. Aus unserem Zusammenhange wird das Rätsel verständlich. Doxa ist das, was die Seele für richtig hält; sie ist der Ruhepunkt, den sich das erkennende Bewußtsein im „Gedanken" schafft. Und wenn es vermöge der platonischen Kritik klar geworden ist, daß das Wissen nicht in der Wahrnehmung liegt, so bieten sich um so einleuchtender die Setzungen des Denkens an, um in sich das Wissen zu vertreten. Sie genießen die Klarheit der Begrifflichkeit; in ihnen folgt die Seele der Richtung ihres ureigensten Wesens. Darum kann der Doxa in

unserem Zusammenhange nichts geringeres als die volle Präzision des Urteils zuerkannt werden. Und doch liegt es andererseits auf der Hand, daß das Wissen ihr nicht gleichgesetzt werden darf. In der denkenden Erwägung der Erfahrungen ist zwar das Wissen enthalten, aber doch nur in dem Sinne, daß es möglich ist, daselbst Wahrheit und Sein zu erfassen (186 d). Doxa als Urteil verstanden involviert in seinem Begriffe die Möglichkeit des wahren und falschen Urteils; darum kann nicht jede Doxa ein Wissen genannt werden. Und der nächstliegende Gedanke ist der, in der „wahren Doxa“ das Wissen zu bestimmen (187 b).

Indem so die Doxa als Urteil geltend gemacht wird, sehen wir uns gleichzeitig auch vor das schon berührte Problem der „falschen Doxa“ gestellt, diesmal um seiner eingehenden Erörterung entgegenzugehen. Und nun werden wir uns auch eines eigentümlichen Sachverhaltes bewußt, der längst die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich gezogen hat. Ein Rückblick auf den ersten Teil des Dialoges vergewissert uns nämlich, daß wir mit diesem Problem nicht erst jetzt in Berührung kommen. In der Diskussion über die Wahrnehmung ist oft genug von der Doxa und dem Akte des „Doxazein“ die Rede. Und zwar geschieht das Merkwürdige, daß der ursprünglich rein auf die Erscheinung bezogene Subjektivismus des Protagoras mehr und mehr übertragen wird auf eben diesen Begriff, wobei das „Dokein“ die Vermittlung bildet zwischen der rein sinnlichen „Erscheinung“ und dem „Gedanken“ oder „Urteil“ [1]). Der phaenomenalistische Gesichtspunkt dehnt sich aus auf die Doxa; so wie die Erscheinung in sich selbst beruht und als Erscheinung unbestreitbar ist, so wird jetzt erklärt, es sei nicht möglich, das Seiende zu urteilen oder zu meinen. Doxa bezieht sich ihrem Begriffe nach auf ein Seiendes; einfacher gesagt: In jedem Gedanken wird irgend etwas gedacht, gerade wie in jeder Wahrnehmung etwas erscheint. Mit Leichtigkeit kann daher der „Gedanke“ in den-

1) Von den Träumenden wird gefragt, ob sie falsch urteilen (158 b). Der Sophist will keinen, der falsch urteilt, zum wahren Urteil führen; denn es gibt kein falsches Urteil (167 a).

selben Subjektivismus einbezogen werden, zu dem die Wahrnehmung den Anlaß bildet[1]). Das Urteil, die Meinung, der Gedanke befinden sich in ihrer Stellung zu Wahrheit und Unwahrheit genau in derselben Lage wie die Wahrnehmung. Wie der Erscheinung von vornherein Evidenz zu eigen ist, so enthält die Doxa als solche Wahrheit. Und indem auch in der Sphäre des Gedankens die allgemeine Wahrheit proklamiert wird, verfällt auch sie der Auflösung des Subjektivismus. — Und alles dies hindert nicht, daß unmittelbar nach Abschluß dieser Diskussion die Doxa der Wahrnehmung als Ausdruck der reinen seelischen Tätigkeit gegenübertritt (187 a, b). Nichts ist so sehr geeignet, ihr Problem anschaulich zu machen, wie ihr Auftreten in dieser doppelten Stellung zur Wahrnehmung. Einerseits stehen wir vor der Tatsache, daß die protagoreische Lehre auch von ihr Besitz ergreift, nachdem sich ihre Abgrenzung von der Wahrnehmung mehr und mehr verwischt hat. Andererseits vollzieht sich in ihr die eigengesetzliche Bewegung des denkenden Bewußtseins. Die Bestreitung der falschen Doxa schon vom subjektivistischen Standpunkte aus ist uns aber ein Hinweis darauf, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Teile des Dialoges innere Beziehungen bestehen müssen, die seine so verschiedenartigen Kontroversen unter einheitlichen Gesichtspunkten zu betrachten erlauben[2]).

1) Vom „richtigen und falschen Urteil“ ist daher dort die Rede, wo der protagoreische Satz vom Menschen aus seinen eigenen Konsequenzen widerlegt werden soll (170 c u. a.). Wahrnehmungen und ihnen entsprechende Urteile sollen aus dem einem jeden gegenwärtigen Erlebnis entspringen (179 c).

2) Auch nach Natorp (Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Altertum, S. 18 f.) wird αἴσθησις, φαντασία, δόξα von Protagoras nicht unterschieden. Daher sei die Konsequenz möglich: οὐδείς ψευδῆ δοξάζει. H. Schmidt (Exeget. Komm. zu Pl. Theaetet; Jahrbb. f. kl. Phil. Suppl.-Bd. 12 S. 154) spricht von dem allmählichen Uebergang „von dem noch ganz auf sinnlicher Grundlage ruhenden φαίνεσθαι auf das schon mehr davon losgelöste δοκεῖν.“ Es wird „δοξάζειν als das eine noch selbständigere Tätigkeit der Seele ausdrückende Wort gebraucht, so daß also alles vorbereitet war, um Theaetet auf dieses Wort als auf das für die in Frage stehende Tätigkeit passendste hinzuleiten.“ Uns bestätigt dieses unmerkliche Hinübergleiten die Einheit des Problems im ganzen Dialog. Es wird sich mehr und mehr herausstellen, daß im Grunde der Standpunkt der αἴσθησις derselbe ist wie derjenige der Doxa (so auch nach Joel, a. a. O. S. 852).

Es steht zunächst zur Diskussion der zweite Versuch, das Wissen zu bestimmen; durch ihn wird es als wahre Doxa vorläufig definiert (187 b). Die Verhandlung dieser These aber führt unmittelbar hin auf das Problem der falschen Doxa; ihr soll eine weitausgreifende, methodische Untersuchung widerfahren. Wir fragen uns neuerdings: Welches Interesse hat diese Frage für Platon? Handelt es sich etwa, wie behauptet wird, um eine psychologische Spezialfrage? Aus welchem Grunde widmet Platon dem Irrtum so ausgiebige Erörterung, während doch das Problem des Wissens noch keineswegs gelöst ist? Die Antwort auf diese naheliegenden Fragen sollte sich aus der eingehenden Erwägung der Gedankenfolge des Dialogs, wie der benachbarten Schriften ergeben. Vorerst vergegenwärtigen wir uns die einfache, keineswegs sophistisch verkünstelte Logik, die zur prinzipiellen Bestreitung des Irrtums führt. — Von einem jeden Dinge ist zweierlei möglich, es zu wissen oder es nicht zu wissen; der, welcher urteilt oder meint, meint darum, was er weiß oder nicht weiß (188 a). Fraglich ist, welcher Raum übrig bleibt für denjenigen, der falsch urteilt. Es ist ein unvollziehbarer Gedanke, daß er das Wissen eines Dinges mit einem andern Wissen oder Nichtwissen verwechseln könnte, indem er also etwas, was er weiß, fälschlich für ein anderes hält, was er weiß oder auch nicht weiß. Denn in diesem Falle wüßte er eben nicht. Noch weniger kann sein Nichtwissen Gegenstand einer solchen Verwechslung werden (188 b). Für den falsch Urteilenden bleibt daher logisch kein Raum frei. Und nachdem dieser Nachweis am subjektiven Begriffe des Wissens durchgeführt ist, wird er am objektiven des Seins wiederholt (188 d ff.). Wie wäre es möglich, das Nichtseiende zu meinen? So wenig als zu sehen und doch ein Nichtseiendes, also Nichts zu sehen. Wer ein Etwas sieht, wer überhaupt sieht, sieht ein Seiendes. Eines wird man immer urteilen oder meinen, also auch ein Seiendes; unmöglich ist es also, das Falsche zu meinen, es wäre denn, das Falsche meinen hieße etwas anderes als das Nichtseiende meinen.

Dieser Gedankengang ist durchaus einleuchtend, sobald das Sein und das Wissen in der vollen Absolutheit des primär pla-

tonischen Denkens gefaßt werden. Das Nichtsein muß zum Nichts werden, wenn es einzig die Negation des Seins bedeutet; das absolute Sein läßt in dieser Korrelation keinen Raum für „etwas Falsches", das doch wiederum nicht dem Nichts verfallen sein will. Und wie das Seiende nur seine absolute Position oder Negation zuläßt, so ist als Gegensatz zum Wissen nur die absolute Negation aller Erkenntnis denkbar. Eine Vermittlung zwischen dem Wissen des Seienden und diesem Nichts ist nicht zulässig; denn sobald in der Erkenntnis irgendwie ein Seiendes erfaßt wird, haben wir es mit einem Wissen zu tun. Ein „falsch Meinen" aber bedeutet ein Nichts denkend erfassen, was doch ein unvollziehbarer Gedanke ist. Die Folgerichtigkeit dieser Argumentation und ihre eingehende Verarbeitung läßt kaum einen Zweifel daran aufkommen, daß die ganze Problemstellung von Platon durchaus ernst gemeint ist; die in unserm Zusammenhange erwähnte Korrelation von Lernen und Vergessen erinnert uns daran, welches Interesse er an ihr nimmt (188a). Unsere Sache wird es sein, zu untersuchen, von welchen logischen Voraussetzungen aus diese ganze Schwierigkeit entsteht [1]).

Zunächst durchgehen wir die vergeblichen Versuche, ihrer Herr zu werden. Die Bestimmung des falschen Urteils als „Verwechslung der Doxa" ist freilich nur eine Gelegenheit, das Prinzip der Bestreitung noch deutlicher zu machen (189bff.). Das Eine für ein Anderes zu halten, ist nicht möglich, denn

1) Diese eristische Logik, so einfach sie im Grunde ist, ist von den Interpreten keineswegs immer verstanden worden. So lesen wir z. B. bei Peipers (die Erkenntnistheorie Platons, S. 182): „Denn daraus, daß das Objekt des Erkennen in jedem Falle ein ὄν ist, folgt keineswegs, was Platon doch daraus schließt, daß das ὄν in jedem Falle, daß alles ὄν auch erkennbar ist ..... So folgt auch beim Erkennen nur: einiges ὄν ist erkennbar." Antisthenes würde erwidern: ein unerkennbares ὄν wäre nicht möglich auch nur zu nennen, geschweige denn in irgendeiner Form als Begriff zu setzen. Indem das ὄν gedacht wird, wird es auch erkannt; denn es gibt keine Vermittlung zwischen ihm und dem μὴ ὄν. Jeder Erkenntnisakt hat zum Objekt ein ὄν; jedes ὄν aber involviert den Begriff seiner Erkenntnis. Wer es nicht anerkennt, straft sich selbst Lügen, indem er nichtsdestoweniger das ὄν denkt und im Munde führt.

die primäre Logik der Urteils schließt es ohne weiteres aus [1]). Das „wahrhaft falsche Urteil“ ist also auch dieser Erklärung nicht zugänglich. Das „wahrhaft falsche“? Darin liegt eben das Problem, daß seine Falschheit und Nichtigkeit doch wieder insofern die Wahrheit in Anspruch nimmt, als ihm das Prädikat „falsch“ in Wahrheit zukommen soll (189 c, d).

Mit unbedingter Ausschließlichkeit sehen wir gemäß dieser Argumentation das „wahre Urteil“ als einzige Denkmöglichkeit das Feld behaupten. Um so auffallender ist es, im Folgenden wahrzunehmen, wie Platon von diesem logisch immerhin durchdachten Gedankengange in eine Region herniedersteigt, die der Höhe seiner Dialektik völlig ferne liegt. Wir sehen uns versetzt in eine populäre, dem „gesunden Menschenverstand“ erwachsene Betrachtungsweise; und diese so einfache und naheliegende Art das Problem zu bewältigen, führt in der Tat zunächst zu dem Erfolge, daß ein Ausweg gefunden wird, der das falsche Urteil als möglich erscheinen läßt. In der Seele liegt eine Wachstafel, ein Geschenk der Mnemosyne; in ihr prägen sich Sinneseindrücke und innere Erlebnisse ein (191 d ff.). Was unverwischt eingeprägt ist, dessen erinnern wir uns, das wissen wir; was verwischt ist oder keine Einprägung erfahren hat, das haben wir vergessen oder wissen es nicht. Indem die

1) Nirgends sehen wir so deutlich wie hier, daß in der Doxa durchaus die logische Klarheit des reinen Denkens zutage treten kann. Um reine Denkprozesse handelt es sich in dieser ganzen Streitfrage. Unter dem Denken ist verstanden eine Zwiesprache, die die Seele mit sich selbst führt über den Gegenstand ihrer Untersuchung (189 e). Im Denken befragt und antwortet sie sich selbst; sie bejaht und verneint. Wenn sie aber in ihren Bestimmungen zu einer festen Behauptung gelangt ist, so gewinnt sie damit ihr „Urteil“. Doxa ist ihr still zu sich selbst gesprochenes Wort (190 a). Die Gestaltung der geistigen Bewegung des Erkennens zum Worte ist der Ausdruck ihrer begrifflichen Klärung; das Wort ist das vernehmliche Ergebnis ihrer Einheit schaffenden Macht. Wenn Doxa das innere Wort bedeutet, so ist daraus zu entnehmen, daß sie die volle Bestimmtheit des begrifflich präzisierten Gedankens genießt. Daraus folgt die logische Undenkbarkeit einer Verwechslung von entgegengesetzten Begriffen (190 b). Das gesprochene oder ungesprochene Wort verbürgt die Eindeutigkeit des Begriffes; diese Eindeutigkeit zu gewinnen, hat er in ihm sich Gestalt geschaffen. Doxa, in der Prägnanz dieser ihrer Bedeutung, kann nicht vertauscht werden; keiner hat je auch nur im Traume daran gedacht, daß ein Rind ein Roß sei (190 c).

Seele unter diesem Bilde vorgestellt wird, soll es denkbar sein, daß man meint, das, was man weiß, sei, was man nicht weiß (191 a, e). Durch Wahrnehmung ist dieses Wissen entstanden und die gesuchte Erklärung wird auch nur dadurch gefunden, daß die beiden Instanzen der Wahrnehmung und des Wissens deutlich auseinandergehalten werden [1]). Wahrnehmung und Wissen in ihrer Verbindung bieten den gewünschten Spielraum für die wahre und falsche Doxa; je nachdem beide in Beziehung zueinander gesetzt werden, entsteht Wahrheit oder Irrtum.

Es liegt auf der Hand, daß wir es hier nicht mit einem autochthonen Produkt platonischen Denkens zu tun haben; Begriffe und Motive dieser Betrachtungsweise sind einer ihr untergeordneten Gedankenbildung entnommen. Das wird schon daran klar, daß die angeführte Erklärung des Irrtums gegenüber seiner früheren dialektischen Bestreitung sich nicht zu behaupten vermag [2]). Und auch vom genuin platonischen Stand-

1) Es ergeben sich so die Fälle, daß man etwas weiß, oder etwas wahrnimmt, oder etwas weiß und wahrnimmt. Für alle drei Fälle wird die Möglichkeit des Irrtums geprüft; in welchem von ihnen kann eine Verwechslung stattfinden? Darin wird das bisher vertretene Prinzip scheinbar festgehalten, daß im Bereich des reinen Wissens Verwechslungen nicht möglich sind. Auch bloße Wahrnehmungen können unter sich nicht vertauscht werden. Wenn dagegen das Wissen in der Wachstafel eingeprägt ist, und als ein zweites die Wahrnehmung eintritt, dann kann es geschehen, daß die Wahrnehmung nicht zu dem ihr entsprechenden Wissen in Beziehung gesetzt wird. Wer zwei Menschen kennt und sie wahrnimmt, sei es beide oder den einen von ihnen, dem kann es infolge undeutlicher Wahrnehmung oder ungenauen Wissens begegnen, daß er dem einen den Namen des andern beilegt (193 b ff.).

2) In bezug auf die Wahrnehmung würde jener Eristiker daran erinnern, daß man als Sehender ein Seiendes sieht (188 e); wer also den Theaetet oder Theodor wahrnimmt, kann ihn nur als Seienden, d. h. in Wahrheit wahrnehmen. Sein Wahrnehmen kann daher nicht eine Vorstufe zum Wissen darstellen; es muß dessen Wahrheitsgehalt seinerseits voll in sich enthalten, weil auch es nur auf ein Seiendes bezogen sein kann. Und was das Wissen angeht, so ist einmal zu bemerken, daß das, was hier so genannt wird, dem platonischen Begriffe durchaus fremd ist. Denn Wissen bedeutet ja an dieser Stelle nicht viel mehr als den Namen eines individuellen Objektes im Gedächtnisse haben. Was also hier als Wissen hingestellt wird, ist vielmehr die denkbar primitivste Stufe aller Begriffsbildung; der Begriff „Sokrates" faßt nicht mehr als die Sukzession der Erscheinungen seiner Persönlichkeit in einer Einheit zusammen. Die Wahrnehmung scheint für dieses Wissen direkt verursachende Bedeutung zu besitzen. Aber auch wenn wir dieses Wissen

punkte aus müßten sich schwere Bedenken erheben, wenn es mit dieser Lösung des Problems sein Bewenden haben sollte. Diesem Wissen insbesondere dürfte nicht nur logische Unzulänglichkeit zur Last gelegt werden; die Kritik müßte sich vor allem auf seine Beziehung zum Gedächtnis richten. Das Wissen eines Erkenntnisinhalts soll gleichbedeutend sein mit seinem Vorhandensein in der Seele; und mit drastisch-naiver Anschaulichkeit wird unversehens die Seele unter dem Bilde der Materie gedacht, einer Materie, die fähig ist, diesen Wissensgehalt in sich zu bergen. Aber ganz abgesehen von diesem Hinübergleiten in materielle Vorstellungen ist es das Wissen als Gedächtnisinhalt, das uns gegen diese Psychologie nachdenklich machen muß. Ob jemand, der einen Erkenntnisinhalt im Gedächtnis hat, nunmehr aber andere Dinge im Bewußtsein trägt, jenen Inhalt nichtsdestoweniger weiß, das ist eine Frage, die vielleicht dem unphilosophischen Psychologen keine Schwierigkeiten bereiten wird. Dem platonischen Denken aber wird sie, wie wir nunmehr sehen werden, zum Problem, und der Bestreiter des Irrtums, der so radikal Wissen und Nichtwissen unterscheidet, steht seiner strengen Methodik gewiß näher, als der die Lösung des Rätsels in den Denkformen populärer Psychologie unternimmt. Der Vergleich des Gedächtnisses mit der Wachstafel gibt allerdings Anlaß zu ansprechenden psychologischen Bemerkungen, die eine Fähigkeit, in diesen Dingen zu unterscheiden und zu beobachten, kundgeben (194 c ff.). Allein die Vorstellung von der Seele als einer bildsamen Masse dürfen wir als Ganzes Platon historisch nur indirekt zuerkennen[1]).

seinem logischen Gehalte nach als solches anerkennen, so hält es vor der Kritik jener Bestreitung des Irrtums so wenig stand als die Wahrnehmung. Wenn das Wissen, das den Theodor zum Gegenstande hat, wirklich Wissen ist, dann ist nicht einzusehen, wie es in Verbindung mit irgendwelcher Wahrnehmung zum Irrtum werden könnte. Entweder Sokrates weiß den Theodor, oder er weiß ihn nicht: ebenso erfaßt die Wahrnehmung ihn, als den Seienden, oder sie erfaßt ihn nicht. Jenes Wissen kann mit diesem Wahrnehmen inhaltlich nur zusammenfallen; mit dem Wahrnehmen des Theaetet kann das Wissen des Theodor nicht in Verbindung gesetzt werden; denn was Gegenstand des Wissens ist, schließt jede Verwechslung mit einem andern Seienden von vornherein aus (189 c ff.). So etwa würde der Bestreiter des Irrtums argumentieren.

1) Vgl. Dümmler, Antisthenica, p. 47. „Vel id quod ad refel-

Wenn er sie scheinbar als eigene Lehre vorträgt, so können wir in diesem Sachverhalt höchstens eine vorübergehende Anlehnung an populäre Formen der Betrachtung sehen, sei diese Psychologie damals im Kreise des Antisthenes oder anderswo vertreten gewesen.

Und wir dürfen sogar zuversichtlich behaupten, daß es dem Philosophen mit einer derartigen Erklärung des falschen Urteils nicht voller Ernst sein kann. Denn es folgt ja auf dem Fuße der Nachweis, daß das Problem noch immer ungelöst ist. Die beharrliche Eristik der Irrtumsbestreitung ist noch nicht zur Ruhe gebracht (195 c ff.). Und indem sie ihren Kampf wieder aufnimmt, führt sie ihn gleichzeitig auf ihren ursprünglichen Schauplatz zurück, in das Feld der reinen Begrifflichkeit. Während vorher von Individuen die Rede war, wird das Problem jetzt an den Zahlen weitergeführt. In der Verbindung von Wahrnehmung und Denken wird das Auftreten des Irrtums zwar zugelassen (195 d); aber in ihr ist ja auch keine Rede von Wissenschaft und Dialektik, wenigstens in derjenigen Verbindung nicht, die als Beispiel herangezogen wurde. Erst die Erklärung des Irrtums im streng logisch-dialektischen Felde könnte eine wirkliche Lösung der Frage bedeuten. Aber es zeigt sich sogleich, daß diese Erklärung nicht gelingt. Die Elf kann niemand als Zwölf denken; es ist logisch ausgeschlossen, daß reine Denkbegriffe im Denken miteinander vertauscht und verwechselt werden (195 e). Wenn nun aber die Zahlen Fünf und Sieben in Gedanken addiert werden, so kann es nach der allgemeinen Auffassung vorkommen, daß bald die richtige, bald die unrichtige Summe gefunden wird. Wer zu dem Resultat Elf gelangt, der verwechselt offenbar doch die Begriffe Elf und Zwölf (196 b). Dann tritt aber der unmögliche Fall ein, daß einer meint, etwas, was er weiß, sei etwas anderes, was er

---

lendum Antisthenem inventum videtur, comparationem animi humani et tabulae cereae, suspicor ex illius scriptis petitum esse. Eadem enim de sensibus doctrina veterum est Stoicorum Zenonis et Cleanthis. Vgl. Ar. de an II 12. 424 a. — Vgl. Phil. 36 c ff. Hier wird die Problematik des Begriffs der „falschen Doxa“ unberührt gelassen; ihre Erklärung (38 c ff.) ist denkbar primitiv im Verhältnis zur dialektischen Lösung der Frage im Sophistes.

auch weiß. Dies nötigt uns, das früher gewonnene Ergebnis aufzugeben, das im falschen Urteil die verkehrte Beziehung der Wahrnehmung auf das Denken gesehen hat (196 c). Denn es versagt augenscheinlich für das Feld des reinen Gedankens, wo nach wie vor der Irrtum unerklärt geblieben ist. Und so stehen wir noch immer vor der fatalen Alternative, daß wir entweder das falsche Urteil in Abrede stellen müssen oder genötigt sind, anzunehmen, es sei möglich zu wissen, was man nicht weiß. Beides läßt die Vernunft nicht zu (196 c, d).

Die Psychologie der Wachstafel hat also nicht die geringste Klarheit in diese Wirrnis gebracht, und wenn wir uns die Frage stellen, wo wir denn den eigentlich platonischen Grundgedanken in allen diesen Auseinandersetzungen zu suchen haben, so stehen wir zunächst ratlos vor einem Widerspiel von Ansichten, von denen keine den Anspruch auf Endgültigkeit erheben darf. Was dagegen weiter verhandelt wird, enthält lichtvolle Direktiven, die uns über die Richtung und den Sinn der platonischen Polemik mit wachsender Deutlichkeit Aufschluß verschaffen. Einmal werden wir wieder mit allem Nachdruck daran erinnert, daß unsere ganze Nachforschung nichts anderem als dem Begriff des Wissens gilt (196 d). Auch die Untersuchung der falschen Doxa, das dürfen wir zuversichtlich annehmen, steht im Dienste der Lösung eben dieser Grundfrage. Daß der Begriff des Irrtums zu solchen unlösbaren Verwicklungen Anlaß gibt, das weist auf eine ungelöste Problematik im grundlegenden Begriffe des Wissens hin; es wird mehr und mehr klar, daß die falsche Doxa die Aufgabe hat, diese Problematik offenbar zu machen. Denn auf den Begriff des Wissens werden wir ja mit Notwendigkeit zurückgeführt, wenn wir den innern Wurzeln dieser ganzen Diskussion nachzuspüren trachten. Und wie Sokrates auf ihn zurückgreift, wird er auch gewahr, wie wenig er seiner grundlegenden Bedeutung bis jetzt Rechenschaft getragen hat (196 d, e). Vom Erkennen, Wissen, Verstehen wurde geredet, als ob sie in der Besonderheit ihrer Aktion überhaupt zu begreifen wären, während sie doch alle einen grundlegenden, ursprünglichen Begriff der Erkenntnis, einen Grundbegriff des Wissens voraussetzen. Denn auch das Wissen muß als Tätig-

keit noch unterschieden werden vom objektiven Prinzipe der Episteme. Mit gutem Grunde bezeichnet Sokrates sein eigenes Vorgehen als „Unverschämtheit", wenn er sich nun anschickt, ohne Klarheit über die Episteme von der psychologischen Beschaffenheit des Wissens zu reden (196 d). Dem neuen Versuche einer Erklärung von Wissen und Irrtum schickt er seine Warnung, ihn zu unternehmen, voraus; wenn er mißlingen wird, dann liegt es an einem Grunde, über den er sich durchaus im Klaren ist. Diesmal sind also die Direktiven deutlich genug, die uns zur Deutung eines abermaligen Scheiterns jener Erklärung wegweisend sind.

Die Tätigkeit des Wissens wird bestimmt als Besitz der Episteme (197 b). Von ihm unterscheidet sich das Haben, das sie zum Gegenstande hat. Dieses Verhältnis wird dargestellt am Vergleich mit dem Taubenschlag. Die Tauben sind im Besitze dessen, der sie gefangen hat; allein er hat sie nicht immer zur Hand (197 c). Gerade wie vorher die Inhalte des Wissens als Eindrücke in einer Art von bildsamen Masse gedacht wurden, liegen sie jetzt in der Seele, wie wenn Vögel in einem Gehege aufbewahrt sind (197 d). Und die Entwicklung des werdenden Geistes kann nicht anders vorgestellt werden als wie das allmähliche Anfüllen des ursprünglich leeren Raumes mit Kenntnissen. Wer sie erworben hat, ist in ihrem Besitze; er hat gelernt, und dieser sein Besitz bedeutet sein Wissen (197 e). Aber freilich, um diesen geistigen Besitz dem Bewußtsein lebendig und gegenwärtig werden zu lassen, dazu bedarf es eines zweiten seelischen Aktes, der grundsätzlich zu unterscheiden ist vom ursprünglichen Erwerbe, gerade wie der Taubenfänger seiner Taube erst wieder habhaft werden muß, um über sie verfügen zu können. Der Rechenmeister hat die Kenntnis aller Zahlen; trotzdem hält er beim Zählen nach der richtigen Zahl Nachforschung. Obschon er weiß, gebärdet er sich wie einer, der nicht weiß (198 c). Unser Gleichnis führt also zu fraglichen Annahmen; die doppelte Jagd entspricht einem doppelten Erwerb des Wissens, so daß nicht recht klar ist, ob wir es vor dem zweiten inneren Ergreifen dieses Besitzes schon mit dem eindeutigen, vollgültigen Begriffe des Wissens

zu tun haben. Jenes doppelte Fangen wird gewisse Unzukömmlichkeiten nach sich ziehen, wie daß einer das lernen will, was er schon weiß (198 e). Aber wenn wir uns über diese Subtilität einmal hinwegsetzen, dann sind wir ja in der glücklichen Lage, aus unserem Bilde die falsche Doxa einleuchtend erklären zu können. Der denkende Geist, der auf seine Kenntnisse zurückgreift, verfehlt das gesuchte Wissen und macht sich ein anderes gegenwärtig, wie wenn der Vogelfänger bei seinem zweiten Fange fehlgreift. Und immerhin ist bei dieser Erklärung der grobe Anstoß vermieden worden, daß der Besitz des Wissens für Nichtbesitz erklärt worden wäre (199 a ff.). Aber auch diese Deutung des Irrtums kann dem Verhängnis nicht entgehen. Erstens ist, wie schon angedeutet, zweifelhaft, wie einer ein Wissen besitzen kann, ohne doch in Wirklichkeit zu wissen (199 d). Wie kann es ferner geschehen, daß die Seele, wenn ihr doch das Wissen innewohnt, das eine mit dem andern verwechselt und also doch in Unkenntnis ist von dem, was sie weiß? Und um nichts besser wird die Sachlage, wenn nun nach dem Unterredner auch Unkenntnisse in der Seele herumfliegen sollen, durch deren Erhaschen das falsche Urteil zustande käme (199 e). Denn er fordert damit nur den Spott des Eristikers heraus, der feststellen kann, daß wir noch auf demselben Punkte stehen, wo erklärt werden mußte, es sei von zwei Dingen, die man weiß, nicht möglich, das eine für das andere zu halten, und wie sich diese Formalistik weiter abwickeln mag (200 b). Und endlich muß der Besitzer der Kenntnisse ja ein Kriterium haben, um sie von den Unkenntnissen unterscheiden zu können, und wenn dieses wiederum in Kenntnissen über die Richtigkeit jener ersten besteht, so ist für sie ein zweiter Taubenschlag als Ort der Aufbewahrung notwendig, wo die gleiche Schwierigkeit sich wiederholen wird, so daß der Taubenschlag und mit ihm die Wachstafel endgültig der Lächerlichkeit verfällt (200 b, c).

Anstatt daß uns dieses Gleichnis das Wissen anschaulich gemacht hätte, sehen wir uns neuerdings um die Erwartung positiver Aufklärung unserer Probleme betrogen. Nur daß wir jetzt viel deutlicher die Abgrenzung wahrnehmen, die der Philosoph gegen eine gewisse Art von Psychologie vornimmt. Es

kann kein Zweifel sein, daß diejenige Beschreibung des Wissens, die sich des Vergleichs mit dem Taubenschlag bediente, durch den kläglichen Ausgang ihres Unternehmens als grundsätzlich erledigt betrachtet werden darf. Und mit ihr fällt die Wachstafel, die mehrmals dem Taubenschlage zur Seite gestellt wird (197 d, 200 c), dem gleichen Schicksale anheim. Wenn dort das Mangelhafte dieser ganzen Betrachtungsweise noch nicht aufgedeckt wurde, so wurde ihre Fehlerhaftigkeit an dem noch drastischeren Bilde von den Vögeln um so überzeugender dargetan. Die Unvereinbarkeit beider Vergleiche mit der platonischen Psychologie liegt auf der Hand. Ihnen zufolge wird das Wissen der Seele von außen eingefügt; nicht als ein ursprünglicher, sondern als ein nachträglich erworbener Besitz wohnt er ihr inne. Dies läuft allen platonischen Prinzipien zuwider. Und wenn beim zweiten Vergleiche, mit glücklicherer Wahl als beim ersten, der logisch vollwertige Gegenstand der Arithmetik als Beispiel verwertet wird, so wird an ihm das Unzulängliche dieser Auffassung vom Wissen noch viel deutlicher[1]).

Dies führt uns aber auf noch tiefer liegende Fragen, die mit diesen verfehlten Bildern der Seele aufgeworfen sind. Die Bestreitung des Irrtums beruhte auf der noch unwiderlegten Behauptung, daß das Wissen im Vollsinn des Wortes keine Uebergänge und Mittelstufen zum Nichts des Nichtwissens neben sich duldet. Unter Umgehung dieses Prinzips versucht nun die Psychologie der Wachstafel und des Taubenschlags dennoch in der geschlossenen Phalanx des Wissens für das falsche Urteil Spielraum zu schaffen. Ihn zu gewinnen, denkt sie sich zwar nicht mehrere Stufen des Wissens, wohl aber zwei Arten, das bewußte und das unbewußte Wissen;

1) Wir begegnen einem Arithmetiker, der alle Zahlen weiß, indem ihrer aller Wissen in seiner Seele wohnt. Wenn er zählt, bringt er sich dieses sein vorhandenes Wissen zum Bewußtsein. Als ob nicht alle arithmetische Operation ein freies Erzeugen ihrer Inhalte bedeutete, das sich zu allerletzt bloß auf das Gedächtnis zu stützen vermöchte; als ob nicht gerade in der Arithmetik die Autonomie des denkenden Geistes am deutlichsten aufzuzeigen wäre. Nicht des Wissens der Zahlen bedarf der Arithmetiker, vielmehr der Fähigkeit, sie gesetzmäßig zu erzeugen. Nicht die Erinnerung, sondern die Wiedererinnerung ist der adäquate Ausdruck dieses geistigen Schaffens.

in ihrer Wechselbeziehung scheint sich bald Wahrheit, bald Irrtum ergeben zu können. Neben dem lebendigen, aktuellen, gegenwärtigen Wissen gibt es nach ihrer Auffassung ein Vorhandensein psychischer Elemente, das zwar nicht im Bewußtsein zutage tritt, dem aber nichtsdestoweniger der Charakter des Wissens zugesprochen wird. Je nachdem vom aktuellen Bewußtsein aus die Brücke in dieses Hinterland geschlagen wird, gewinnen wir Wahrheit oder Irrtum; Vertauschung, Fehlgreifen sind jetzt verständliche Ausdrücke für Möglichkeiten, für die erst durch diese Verdoppelung des Wissens scheinbar das Feld freigeworden ist. Und wir können uns nicht verhehlen, daß diese Voraussetzungen einer Erklärung des Irrtums durchaus in den natürlichen Bahnen psychologischen Denkens liegen, deren einfacher Anschaulichkeit wir uns nur mit Mühe entschlagen können. Die nächstliegende Vorstellung, mit der wir uns das Gedächtnis gegenwärtig machen, ist diejenige, daß es die verborgene Trägerin eines latenten Bestandes von Bewußtseinsinhalten darstellt, der nach bestimmten Regeln in die Aktualität des Bewußtseins hervortritt. Und indem wir uns so im seelischen Leben latente, ruhende Elemente denken, auf die das bewußte Denken als auf Gegebenheiten psychischer Art nur zurückzugreifen braucht, nimmt unsere Vorstellung von der Seele unwillkürlich einen materialistischen Anstrich an. Die Seele wird zu einem raumhaften Gebilde, dem sich Inhalte von unbegrenzter Anzahl einfügen lassen, und diese in ihr verwahrten Inhalte erwarten nur den Zeitpunkt, der sie wieder ans Licht des Bewußtseins führt. Die Art, wie der Vergleich der Seele mit dem Taubenschlag von Platon behandelt wird, macht uns auf die Unzulänglichkeit eines psychologischen Denkens aufmerksam, das die seelischen Inhalte nach Analogie von räumlich-dinglichen Verhältnissen der Seele einordnen zu dürfen glaubt. Am Begriff des Wissens wird dieser sein Mangel aufgezeigt. Wenn Gedächtnis und Erinnerung so gedeutet werden, daß das Wissen als unbewußter Besitz in der Seele ruhen kann, und daß dieses unbewußte Vorhandensein nichtsdestoweniger den Anspruch erhebt, Wissen zu sein, dann bekommen wir ein Wissen, das man nicht weiß, ein Wissen,

das man erst erlernen muß, das aber beim Versuche, seiner habhaft zu werden, auch verfehlt werden kann. Das sind unerlaubte Ungereimtheiten für eine Philosophie, die den Begriff der Erkenntnis so kräftig und rein herausarbeitet. Diese Bestreitung des unbewußten Wissens ist aber von grundsätzlicher Bedeutung. Sie beschränkt das Wissen auf sein Auftreten in der Wirklichkeit des seelischen Geschehens; auf sie allein sehen wir uns vom platonischen Standpunkte aus angewiesen. Das bedeutet freilich die Umwälzung geläufiger Anschauungen. Nichts ist ja natürlicher, als den geistigen Aufnahmeprozeß im Sinne der Wachstafel oder des Taubenschlages zu deuten. Der Gehalt des seelischen Lebens in einem bestimmten Zeitpunkte besteht dann einerseits aus dem, was an der Tageshelle des Bewußtseins gedacht und erlebt wird; andererseits birgt es in sich eine Fülle von vergangenen Erkenntnissen, Erfahrungen, Erlebnissen, die nur momentan nicht an der Tagesordnung stehen, indem sie zur späteren Bereicherung des Lebens in dem Schreine der Seele aufgehoben sind. Die Materialisierung geistiger Wesenheiten bedeutet ihre Mythologisierung. Mythologisch ist unverkennbar diese Verdinglichung der Seele, die sie zu einem inhaltsreichen Etwas macht; mythologisch ist die Annahme eines Bestandes von seelischen Inhalten im Jenseits des Bewußtseins. Eine jede Psychologie kann sich die Frage stellen, inwiefern in ihr das Geschenk der Mnemosyne zu mythologisierender Gedankenbildung Anlaß gibt. Aus der Behandlung des Problems im Theaetet wäre zum mindesten der Hinweis auf diese Gefahren allzu anschaulichen psychologischen Denkens zu entnehmen. In positivem Sinne wird Wissen und Gedächtnis in ihrer Wechselbeziehung nicht erörtert. Daß das „unbewußte" Sein der Seele irgendwie seine positive Deutung finden muß, liegt auf der Hand; Umgang nehmen lehrt uns das platonische Gleichnis nur von seiner unseelischen, materialisierten Auffassung. Der neue Ansatz des Problems wird nicht leicht zu finden sein. Ohne ihn aufzeigen zu wollen, verweisen wir darauf, daß Wiedererinnerung im platonischen Denken der Ausdruck schöpferischer Gestaltung des Geistes ist, daß Gelernthaben dort soviel heißt, als Lernen können.

So kann denn auch in der Erinnerung ein Funke schöpferischen Lebens vermutet werden; wenn sie ein Moment seelischer Bewegung darstellt, muß in ihr mehr als ein mechanisches zutage fördern von Gegebenheiten vertreten sein. — Wie verhält sich aber diese Problematik der Mneme zu dem umfassenden Probleme, dessen Entfaltung wir im Theaetet verfolgen? Die Beziehung läßt sich nunmehr unschwer herstellen. Gesucht wird letztlich die Möglichkeit des Uebertritts vom Nichtwissen zum Wissen. Die Erinnerung bietet sich an, auf ihre besondere Art vom Stande des Nichtwissens aus das Wissen zu ergreifen; sie stellt eine eigentümliche Weise geistiger Bewegung dar, in der offenbar ein spontanes Vorwärtsschreiten des Bewußtseins irgendwie wahrzunehmen ist. Durch jene unzulänglichen Gleichnisse werden wir darüber belehrt, daß die hinreichende Bestimmung und Deutung dieser Geistesbewegung nicht auf der Hand liegen kann. Woran liegt es, daß sie sich dort als eine seelische Bewegung nicht erwiesen hat? Wohl daran, daß bei der äußerlich-mechanischen Art, mit der die Sukzession ihrer isolierten Inhalte erfolgte, das Moment des Zusammenhanges übersehen wurde, das uns in der Wiedererinnerung vertreten ist. Geistige Bewegung scheint in jeder ihrer Formen angewiesen zu sein auf Beziehung; darum sind wir versucht, Erinnerung von der Wiedererinnerung aus deuten zu wollen [1]).

Wir stehen in Unklarheit über den Begriff der Episteme. Das ist die Ursache allen Mißerfolges; vor diesem letzten Versuche wurde es angedeutet und nachher wird es kräftig unterstrichen (200 c, d). Wie sollte man doch das Wesen des Irrtums erkennen, während das Wissen noch im Dunkel liegt, wo doch die logische Priorität dieses letztern mit Händen zu greifen

1) Vgl. dagegen die Ausführungen über das Gedächtnis in Philebus (34 a ff., 38 c ff.); der Vergleich der Seele mit einem Buche steht in derselben Linie mit den im Theaetet erörterten Auffassungen. In einer so späten Schrift ist dieser Primitivismus freilich auffallend und mit der offenkundigen Ablehnung der entsprechenden Bilder im Theaetet schwer in Beziehung zu setzen. Andererseits können wir auf Symp. 208 a verweisen; dort kommt das Problem der Mneme in einer Weise zur Sprache, die das Moment der Erneuerung gegenüber einer bloßen Wiederholung des Wissens nicht übersehen läßt.

ist! Aber allerdings, das Problem der falschen Doxa läßt sich nicht leichthin beiseite schieben, und wenn nun Theaetet in seiner Treuherzigkeit das Wissen neuerdings als wahre Doxa bestimmt (200 e), so ist ihm offenbar entgangen, daß mit der Unmöglichkeit der falschen Doxa auch die wahre ihrer Kraft und ihres Sinnes beraubt ist; denn alles wird ja in diesem Falle wahr. Es ist ihm entgangen, daß an jenem Problem die ganze Problematik des Wissens aufgerollt wird; zu ihrem Nachweis mußte ja eben der Begriff der Doxa dienen. Und wenn er nun hinweist auf den unbestreitbaren praktischen Wert der wahren Doxa, wie sie zur Urheberin von mancherlei Tüchtigem in der Welt wird, so hat dieser Hinweis in dem so scharf theoretisch durchgearbeiteten Zusammenhange nicht mehr dasjenige Gewicht, das ihm das ethische Interesse zugestehen mußte. Eine kurze Ueberlegung genügt diesmal sich seiner zu entledigen. Daß die wahre Doxa im Gerichtsleben eine so große Rolle spielt, ist bezeichnend für ihren schwankenden Wert. Rhetorik, die nur zu überreden weiß, versetzt sie auch auf praktischem Gebiete in jenes Zwielicht, das im Gegensatz zur Episteme ihr Auftreten umspielt (201 a, b).

Eine dritte Definition des Wissens soll die notwendige Korrektur bringen. Die wahre Doxa, begleitet vom Logos, erhebt Anspruch auf seinen Vollgehalt (201 d, vgl. Politic. 309 c). Das erinnert uns an Gedanken, die schon in früherem Zusammenhange ausgesprochen sind. Und trotz dieser wesentlichen Ergänzung endigt der Dialog bekanntlich aporetisch; auch die „wahre Doxa mit dem Logos" darf nicht als Wissen gelten. Mit der noch immer gestellten Frage entläßt uns Theaetet; und eine reichliche Zahl scheinbar unerledigter Probleme nehmen wir wahr, wenn wir rückblickend das Verhandelte überschauen. Vom Ausgang eines Dialoges erhoffen wir aber Antworten; wir möchten wissen, ob uns die Diskussion der dritten Definition deren welche bringt. Vielleicht daß wenigstens die Voraussetzungen deutlich werden, die der ganzen bisherigen Problematik zugrunde liegen.

Was bedeutet der Logos, der die Doxa zum Wissen ergänzen soll? Darauf gibt uns jetzt Antwort die positiv formu-

lierte, deutlich umschriebene Erkenntnistheorie des Antisthenes (201 e ff.). Ihr zufolge beruht alle Erkenntnis auf einer Kombination einfacher Elemente. Die Art, wie diese Elemente gedacht sind, wie in ihnen die Erkenntnis vertreten wird, verleiht der antisthenischen Erkenntnislehre immerhin eine gewisse historische Bedeutung, man möchte sagen das Interesse eines originellen geistigen Abenteuers. Es liegt ein Gedanke in ihr, der in der Geschichte des Erkenntnisproblems fast notwendig einmal vertreten werden mußte. — Der Begriff der Analyse schwebt als Erkenntnisprinzip vor; analysierend strebt die Erkenntnis einem Endpunkt ihres Prozesses entgegen, von dem aus sie ihr Objekt nur mehr wieder synthetisch aufbauen kann. Dieser Endpunkt ist das Element. Wer einen Gegenstand restlos aus der Kombination seiner elementaren Bestandteile zu erklären vermag, der ist am Ziele des Erkennens. Aber gleichzeitig ist er merkwürdigerweise an einem Orte des absoluten Nichtwissens angelangt. Denn „Element" bedeutet das, was nicht weiter analysiert, also weder erklärt, noch erkannt werden kann. Das Element ist ein qualitativ völlig Eindeutiges und Bestimmtes, ein So und So, dem nichts mehr beigefügt noch entnommen werden darf. In dieser absoluten Bestimmtheit erlaubt es notwendig nicht mehr als die leere Fixierung seines so und so bestimmten Wesens. Eine Fixierung, die nicht wiederum erklärenden Charakter hat, reduziert sich aber auf das Wort, und weil das Element in seiner qualitativen Absolutheit aller inneren Beziehung zu andern Elementen entbehrt, nimmt auch das Wort die völlig individuelle Gestalt des Namens an (201 e). So gelangt Antisthenes zum Begriff des „eigenen Logos", der jedem elementaren Dinge anhaften soll (202 a). Dieser Logos kann nur mehr genannt werden; in einen strengen Nominalismus löst sich letztlich alle Begrifflichkeit und Logik auf. Und Antisthenes machte dadurch von sich reden, daß er rücksichtslos die destruktiven Konsequenzen dieses Gedankens zog. Ihm mußte vor allem das Prinzip der Definition zum Opfer fallen, wenigstens so weit es sich auf die primären Elemente bezieht; denn wie sollte man ihre absolute Qualität bestimmen? (Ar. Met. VII. 3. 1043 b). Die verblüffendste

Konsequenz dieser Lehre ist die Unmöglichkeit des Widersprechens[1]). Der „Logos einer Sache" bietet keinen Raum für verschiedene Ansichten über ein und dasselbe Ding. So bleibt einer armseligen Weisheit unreifer Jünglinge und im Lernen verspäteter Greise vorbehalten, einzig die Tautologie anzuerkennen — gut ist gut, Mensch ist Mensch (Soph. 251 b, c). Und hinter dieser negativen Logik verbirgt sich bezeichnenderweise ein völlig unkritischer Dogmatismus. Begriffe, Worte, Laute bilden nicht mehr als eine Art von Zeichensystem zur Bezeichnung der vorausgesetzten Welt der Dinge[2]).

1) Ar. Met. IV 29, 1024 b; Top. I 11, 104 b, 21; Alex. Schol. in Ar. Met [IV 29, 1024 b]; Diog. L. IX 53; vgl. Euthyd 285 e; Ar. Phys. I 2, 185 b.

2) Diese Voraussetzung ersehen wir deutlich aus Cratylus, wo den sprachlichen Elementen und Kombinationen diejenigen der Dinge als ein korrespondierendes Gegenstück gegenübergestellt werden (Crat. 424 d, e). Der Urakt der richtigen Benennung besteht dann darin, die sprachlichen Elemente mit den dinglichen in richtige Beziehung zu setzen. Hier muß sich aber notwendig die Frage nach der Norm richtiger Beziehung erheben. Wenn die Sprache wenigstens in ihren Elementen etwa das Abbild ihres Gegenstandes sein soll, dann besteht für sie die Norm größtmöglicher Gleichheit mit dem von ihr Abgebildeten. Dies führt aber zu einer Aporie, der sich keine naiv dogmatische Erkenntnislehre entziehen kann: Die Erkenntnis, hier primitiv vertreten durch die Elemente der Sprache, wird auf der Stufe ihrer Vollendung zu einer Verdoppelung des erkannten Gegenstandes; denn mit ihm muß sie ja völlig übereinstimmen (432 b ff.). Und nachdem sich darum die absolute Gleichheit in der Rolle der Norm dieser Beziehung als unmöglich erwiesen hat, muß auch die Aehnlichkeit dem Uebereinkommen Raum verstatten: Denn das Erfahrungsmaterial der Sprache erlaubt es nicht unbedingt, die Laute auf eine ursprüngliche Aehnlichkeit mit dem Gegenstande zurückzuführen; gewisse lautliche Erscheinungen sind nur aus dem relativen Zufalle der Konvention zu erklären (434 e). Es gibt offenbar kein sicheres Prinzip einer „richtigen Benennung". Das Bestreben, sie zu suchen, beruhte auf der Annahme einer ursprünglichen Korrelation von Gegenstand und Logos, die letztlich im dogmatischen Sinne zweier paralleler Welten gedacht ist. Mit dem relativen Mißerfolg des Suchens nach dem Prinzipe sprachlicher „Richtigkeit" muß auch dieser Dualismus fallen gelassen werden. Der von Cratylus vertretene Nominalismus, der behauptet, aus den Namen lassen sich auch die Dinge erlernen, läßt sich nicht halten (435 d ff.). Mit Sicherheit wendet sich das platonische Denken wiederum dem einheitlichen Begriff des objektiv Seienden zu, das in seiner innern Wechselbezüglichkeit Gegenstand der Erkenntnis ist (438 e, 439 b). An seinem Dogmatismus sehen wir im Cratylus den antisthenischen Standpunkt scheitern: Indem er das eine „Element" statuieren will, legt er einen Dualismus dinglicher und subjektiv-sprachlicher Elemente fest, deren Wechselbeziehung

Dieses antisthenische Prinzip des Elementes wird uns aber außerordentlich wichtig zur Erklärung unseres Dialoges [1]). Und da stoßen wir denn zunächst auf eine Schwierigkeit, die ihm von vornherein eigentümlich ist. Von den primären Elementen wird gesagt, sie hätten keinen Logos, das will sagen, sie ließen weder Definition noch Erklärung zu (201 e). Erst in der Verflechtung der Namen zu synthetischen Gebilden soll Sinn und Vernunft möglich sein; in der Kombination der alogischen Elemente darf der Logos gesucht werden (202 b). Das ist das klare Erkenntnisprinzip, wie es nunmehr mit der platonischen Kritik sich auseinanderzusetzen hat. Ihm gegenüber ist es aber bezeichnend, daß Antisthenes nicht darauf verzichten kann, auch seinen Elementen eine Art von Logos zuzuerkennen — eben den „eigenen“ Logos, der ja allerdings nicht mehr als ihren Namen bedeutet. Dies geschieht mit innerer Notwendigkeit. Die Elemente sind das unbestimmbare Bestimmte, das schlechthin Bekannte und darum Unerkennbare, das Ziel des Erkennens, und damit sein hoffnungsloser Endpunkt. Aber so alogisch ihr Sein notwendig gedacht sein muß, eines kann ihnen Antisthenes nicht entziehen, ihre I d e n t i t ä t. Sie ist die Voraussetzung, daß er die Elemente überhaupt in ihrer grundlegenden Behauptung behaften kann. Und der Ausdruck ihrer Identität ist der N a m e. — Wir nehmen hier den innern Grund jener naiv realistisch-dualistischen Mehrdeutigkeit wahr, die dem

klarzumachen ihm notwendig jeder sichere Gesichtspunkt fehlen muß. — Derselbe Dualismus wird auch Theaet. 202 b vorausgesetzt. Vgl. auch Theaet. 147 b, Soph. 218 c.

1) Sie zu leisten, müssen wir freilich noch Eines vorausschicken. Worin eigentlich das Element besteht, darüber scheint bei Antisthenes selbst keine Klarheit zu herrschen. Zunächst ist es der Name, der das ursprüngliche, primäre Sein vertritt. Aber in Verfolgung des Paradigmas der Sprache liegt es nahe, auch dem Laute, resp. dem Buchstaben diese Rolle zuzuschreiben (Theaet. 202 e ff., Crat. 424 c u. a.). Wiederum zeigt sich im Laufe der Diskussion, daß auch für die Silbe derselbe Charakter des Elementes zum mindesten in Frage kommt, der sie hinsichtlich ihrer Unerkennbarkeit mit dem Laute auf eine Linie rücken würde (Theaet. 203 c ff., 205 d, e). Es scheint also von Antisthenes nicht so sehr beabsichtigt zu sein, das Element auf einen ganz bestimmten Inhalt festzulegen, als vielmehr überhaupt mit diesem Prinzipe gegen das logische Denken zu operieren. Einzig in diesem allgemeinen Sinne hat es auch für unsere Aufgabe ein tieferes Interesse.

Prinzip des „eigenen Logos“ anhaftet. Die Elemente sind alogisch und unerkennbar, aber wahrnehmbar (202 b). Antisthenes ist Sensualist und Empirist; er sieht das Pferd, nicht aber die Pferdheit (Simpl. in Categ. Schol. [c. 8, p. 8, b 25]). Aber gleichsam ein Minimum von Logos muß er seinen Elementen immerhin doch zugestehen, wenn er ihrer nicht völlig verlustig gehen will; er muß ihnen ein „Eigenes“ zuerkennen, das im „eigenen Logos“ faßbar wird. So mag er denn jede Möglichkeit einer Prädikation bestreiten, — nicht die geringsten Wörtlein dürfen mit dem Elemente in Verbindung gebracht werden; denn was auch an solchen herumfährt, sie sind verschieden von ihm und unvereinbar mit der elementaren Leerheit seines Begriffs (202 a). Nur darin lassen sich die Elemente aus dem Bezirke der Logik nicht verweisen, daß sie mit sich selbst identisch und deshalb des Namens fähig sind. Dies bewirkt aber immerhin soviel, daß sie auch in ihrer Individualität an primitiver Begrifflichkeit Anteil haben. Der „eigene Logos“ schaut also nach zwei Seiten, nach der unmittelbaren Sinnlichkeit nicht weniger, als in das Gebiet des begrifflichen Denkens.

Cratylus behauptet in seinem Dialoge mit Sokrates fort und fort, es sei nicht möglich, falsch zu benennen (Crat. 429 b ff.). Denn was man als eine falsche Benennung betrachtet, sei gar kein Name, sondern nur ein Geräusch (430 a). Und wenn in einem Namen ein Buchstabe falsch geschrieben wird, so ist der Name nicht falsch, sondern überhaupt nicht geschrieben (432 a). Diese Ansicht geht auf die These zurück, daß es nicht möglich sei, die Unwahrheit zu reden; denn wer redet, kann nur ein Seiendes reden (429 d). Der Herakliteer vertritt also das uns längst geläufige Prinzip der Bestreitung des Irrtums. Und indem es hier auf den Namen angewandt wird, nehmen wir unmittelbar wahr, wie es sich notwendig aus dem antisthenischen Gedanken des „eigenen Logos“ ergeben muß. Das Erkenntnisprinzip des Antisthenes besteht in der strengen Isolierung der Erkenntniselemente. Indem ihnen jede Beziehung zu den koordinierten Elementen entzogen wird, ist nur mehr eine zweifache logische Haltung ihnen gegenüber möglich, sie zu setzen oder nicht zu

setzen, nicht aber, sie falsch zu setzen[1]). Was als „eigener Logos“ angesprochen wird, das ist notwendig wahr; seine Wahrheit ist aber ohne jedes Gewicht, weil die Konkurrenz der Unwahrheit ausgeschaltet ist. Die Universalität der Wahrheit, wie sie sich dem antisthenischen Denken ergeben muß, bedeutet, wie wir längst wissen, ihre eigene Negation: wie das Element alogisch ist, so ist mit der Negation des Irrtums das Fortschreiten der Erkenntnis nicht nur, sondern gleichzeitig ihr Sinn und Gehalt völlig preisgegeben. Skepsis und Subjektivismus liegen demnach für die antisthenische Erkenntnislehre in greifbarer Nähe; ihre Eristik ist ja doch nichts anderes als ein Produkt destruktiver Polemik.

Die Betrachtung des antisthenischen Prinzips in diesem seinem weitern Zusammenhange versetzt uns aber in die erwünschte Sachlage, die Probleme des Theaetet von einem einheitlichen Gedanken aus überblicken zu können. Es braucht nur noch ausgesprochen zu werden, daß der „eigene Logos“ in innigster Beziehung steht zur Lehre des Protagoras. Als ihr gegenüber die Wahrheitsfrage aufgeworfen wurde, konnte sich diese Theorie relativ unbehelligt auf die unmittelbare Evidenz der Wahrnehmung zurückziehen (Theaet. 179 c). Der Wahrnehmung, in ihrem isolierten Sein, kann in der Tat eine Art von Wahrheit zugestanden werden, jene Wahrheit des beziehungslosen Elementes, die sich nur durch ihre völlige Sinnlosigkeit, ihren alogischen Charakter beglaubigen kann. Das Prinzip der absoluten Isolierung der Erkenntniselemente hat die protagoreische Lehre mit der antisthenischen gemein. Hier wie dort wird die Erkenntnis atomisiert; ihre Atome sind gerade in ihrer Nichtigkeit unantastbar. Und doch sind es wiederum so verschiedene Gedankenwelten, die sich hier treffen. Protagoras lehnt sich an an die Spekulation des Heraklit. Und in dieser Durchdringung der beiden Philosophien wird etwas spürbar vom Pathos des unmittelbaren Erlebens; seine Selbstherrlichkeit

1) Die Erklärung der falschen Benennung Crat. 430 e, vergleichbar mit Theaet. 191 c ff., beruht auf der später angefochtenen Annahme, daß der Name ein Abbild des Dinges sei. Eine prinzipielle Erledigung des Problems kann hier so wenig wie dort wahrgenommen werden.

wird mit steigender Deutlichkeit proklamiert. Auf der andern Seite steht der nüchternste aller Sokratiker, der seine Freude hat an der Rechthaberei formalistischer Streitigkeiten; ihm ist es beschieden, den Begriff in seiner denkbar dürftigsten Form zu vertreten, in der Isolierung des Namens. Es liegt eine latente Ironie in dieser innern Beziehung der beiden Standpunkte, die doch ebenso deutlich historisch nachweisbar[1]), wie philosophisch begründet ist. Die antisthenische Theorie ist wie die protagoreische sensualistisch orientiert; sie unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie nicht auf diese ihre Voraussetzung, sondern auf das primär begriffliche Korrelat des Namens den Nachdruck legt. Alles, was denkt oder lehrt oder spricht, hat notwendig am Begriffe Anteil, so auch die Lehre des Sensualismus und Subjektivismus — darauf wird im Theaetet deutlich genug hingewiesen. Aber insbesondere am Gedanken des „eigenen Logos" ist zu erkennen, daß auch die radikalste Zermürbung der Erkenntnis des Begriffes nicht völlig ledig werden kann. Der „eigene Logos" bleibt auch bei seinem völligen Mangel an Erkenntnisgehalt nichtsdestoweniger Logos. Als solcher wird er in die Diskussion eingeführt; allem Sensualismus unbeschadet gehört er in die Welt der Begriffe, — merkwürdigerweise gerade als ihr abstraktestes, inhaltleerstes Glied. Dieser sein logischer Charakter zieht aber die bedeutendsten Konsequenzen nach sich. Indem das antisthenische Grundprinzip sich seiner Begrifflichkeit nicht entschlagen kann, zieht es das gesamte Feld der Begriffe, Gedanken, Urteile in den Bereich seiner Folgerung.

Das Prinzip des „eigenen Logos" wird angewandt auf den Begriff der Doxa. Ihm zufolge wird die falsche Doxa von Antisthenes bestritten. Denn wie im Logos notwendig etwas genannt wird, wenn er überhaupt Logos wird, so wird in der Doxa etwas gedacht, wenn sie einmal den „Gedanken" bedeuten

1) Vgl. Dümmler, Antisthenica, p. 60. „Heracliteam philosophiam non solus Aristippus receperat, sed etiam Antisthenes. Non desunt igitur in enarratione philosophiae Heracliteae quae ad illum spectent, locos dico quibus ad Homerum origo eius philosophiae refertur (p. 152 e)." — Wir erinnern an den Herakliteer Cratylus, der die antisthenischen Sätze ins Feld führt. Vgl. ferner Euthyd. 286 c, Ar. Met. III 5, 1010 a.

soll. Wir erinnern uns, wie der protagoreische Grundgedanke mehr und mehr auf den Begriff der Doxa übertragen wurde, und wie auch sie infolgedessen dem in der Wahrnehmung vertretenen Subjektivismus verfiel. Und bereits in jenem Zusammenhange begegneten wir der Bestreitung des Irrtums (167 a). Es läßt sich immer deutlicher erkennen, daß es Platon im Theaetet um die Bestreitung eines einheitlichen Prinzipes zu tun ist; in seinem dritten Teile wird derjenige Gedanke nur deutlich ausgesprochen und zu völliger Klarheit gebracht, der die gemeinsame Voraussetzung der bisher zur Sprache gekommenen Standpunkte bildete. Wahrnehmung und Doxa bedeutet einerseits den denkbar größten Gegensatz; Wahrnehmung vertritt die Sinnlichkeit, während sich in der Doxa die Seele selbst mit dem Seienden beschäftigt. Andererseits aber sehen wir das subjektivistisch-phänomenalistische Denken spielend von der Wahrnehmung zur Doxa hinübergleiten. Dieser innere Widerstreit im Begriff der Doxa, der eines der Hauptprobleme des Dialoges bildet, erscheint nunmehr vom antisthenischen Grundprinzipe aus gesehen nicht mehr unverständlich. Der „eigene Logos“ erlaubt es, die disparaten erkenntnistheoretischen Instanzen der Wahrnehmung und der Doxa unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zu betrachten. So wie sie im Theaetet gedacht werden, haben beide zum Objekt ein Etwas, somit ein isoliertes Erkenntniselement. Für die Wahrnehmung liegt es klar zutage, aber auch für die Doxa bedarf es kaum eines Nachweises. Die Problematik der falschen Doxa, die im zweiten Teile des Dialoges eine schlechthin beherrschende Stellung einnimmt, geht hervor aus der antisthenischen Auffassung des Erkennens und seines Gegenstandes. In der Doxa wird etwas gedacht, und zwar ausdrücklich Eines (189 a). In ihr wird ein Seiendes, ein gegenständlicher Inhalt vom Bewußtsein denkend erfaßt; diese seine absolute Einheitlichkeit ist der Grund, daß er nur gedacht oder nicht gedacht, und darum nur als seiend gedacht werden kann. Dieser Auffassung des Denkens fehlt vollständig das Moment der Relation, des kontinuierlichen Hinüberschreitens von Begriff zu Begriff; es fehlt ihr der synthetische Charakter der innern Verbindung und Beziehung,

wie er vor allem im Urteil zutage tritt. Vom Urteil entlehnt die Doxa die Fähigkeit voller Präzision; insofern aber wird sie in ihm nicht gleichwertig vertreten, als in der Doxa das zentrale Moment der Prädikation noch nicht zu seinem Rechte kommt[1]). Insofern die Doxa unter dem Einfluß des antisthenischen Denkens gedacht ist, wird ihr Gegenstand in geschlossener Einheit gedacht, mag es sich dabei um Ansichten, Meinungen, Urteile handeln. Nach Antisthenes urteilen wir nicht, daß etwas so und so ist, sondern wir urteilen schlechthin etwas, wir meinen etwas. Dieses „Etwas urteilen" ist das „Doxazein" des Theaetet. In der Doxa ist das Denken im Grunde reduziert auf die Einfachheit des Begriffs; aber sie erhebt trotz dieser Einfachheit den Anspruch, jene synthetischen Gebilde in sich zu begreifen. Urteil und Begriff stehen in ihr noch in unklarer Ungeschiedenheit. Dies veranlaßte uns öfters, Doxa als „Gedanken" deutlich zu machen. Auch der „Gedanke" schwankt unsicher zwischen begrifflicher Einheit und prädikativer Mannigfaltigkeit; auch in ihm liegt jenes Schweben zwischen Begriff und Urteil, das die Eigentümlichkeit der Doxa ist.

Und nun vergegenwärtigen wir uns noch einmal den prinzipiellen Gehalt dieses ganzen Zusammenhanges. Wahrnehmung ist nicht Wissen. Aber nicht darum muß die gegenteilige These des Theaetet bestritten werden, weil sie sich mit ihm in Schärfe und Klarheit nicht vergleichen kann; ihr ist im Gegenteil eine gewisse unangreifbare Evidenz zu eigen. Ihre Selbständigkeit, ihr Insichselbstberuhen ist es vielmehr, die zu einer radikalen Auflösung aller Er-

1) Dafür können wir einen bezeichnenden Beleg anführen. Wir erinnern uns des Versuches, die Möglichkeit des Irrtums im Gebiete des Denkens, speziell der Arithmetik, nachzuweisen. Er mißlingt, weil sich wiederum ergeben würde, einer halte etwas, was er weiß, für etwas anderes, was er auch weiß (196 b). Derjenige, dem dies zustieß, hatte fälschlich gerechnet, sieben plus fünf ergeben elf, statt zwölf. Dieser Irrtum wird aber bezeichnender Weise so gedeutet, daß er die Zwölf in seinem Gedächtnis für die Elf hielt, womit sich jene Unmöglichkeit ergab. Der logische Vorgang läßt aber eine bessere Deutung zu, die nicht zu der bekannten Aporie führen wird. Sie müßte geltend machen, daß jener Irrtum die Form des Urteiles hat; in der Beziehung: „Sieben plus fünf sind elf" liegt er enthalten, nicht aber in der isolierten Denksetzung „Elf".

kenntnis führt, an der die Wahrnehmungstheorie selbst zu Falle kommen muß. Doxa vertritt im Gegensatz zu ihr das Denken; aber auch sie faßt es in der absoluten Vereinzelung seiner Inhalte. Das hat nicht nur die Unmöglichkeit des Irrtums im Gefolge. Mit ihr hängt ja zusammen die Unmöglichkeit eines Fortschreitens der Gedanken. Denn wo läge in ihrer absoluten, isolierten Inhaltlichkeit die Möglichkeit, sich über sich selbst hinaus fortzubewegen? Doxa in der uns bekanntgewordenen Bedeutung heißt Abschluß; sie heißt Festlegung des Denkens an einem Orte, von wo es kein Vorwärts und Zurück mehr gibt. Und der „eigene Logos“ des Antisthenes wird für Wahrnehmung und Doxa zu demjenigen Prinzip, das uns den logischen Mangel beider Instanzen einheitlich zu erklären scheint. In ihm wird überdies klar, daß aller absolut vereinzelte Erkenntnisinhalt notwendig inhaltlos und alogisch werden muß. Wir werden in ihm gewahr, wie dringend das Anliegen ist, das in der Wahrnehmung, wie nicht minder im Problem der Doxa das platonische Denken beschäftigt. Wenn dort das Bewußtsein infolge der Zusammenhanglosigkeit seiner unzähligen Einzelinhalte einem heraklitischen Zerfließen verfällt, so ist hier Stagnation in seinen so und so fixierten Gedanken sein Los. In beiden Fällen wird die Erkenntnis zerstört. Wie das Erkennen aber seine Bewegung bewahrt, ohne dabei der subjektivistischen Auflösung zu verfallen, das ist das tiefe Problem, das im Theaetet wenn nicht beantwortet, so doch durch die Darstellung seiner entscheidenden Faktoren zur Entfaltung gebracht wird.

Wir haben freilich hinreichend Grund anzunehmen, daß die platonische Erkenntnislehre auf der Stufe des Theaetet die Gefahr einer Erstarrung in ihren Inhalten bereits prinzipiell überwunden hat. Dort, wo die Seele in der Entfaltung ihrer eigentümlichen Fähigkeit der Erkenntnis dargestellt wird (184 b ff.), wird mit Nachdruck der beziehungschaffende Charakter ihrer Tätigkeit geltendgemacht. Es erinnert bereits an die grundlegenden Lehren des „Sophisten“, wenn sich die Seele mit der wechselseitigen Beziehung der fundamentalen Erkenntnisbegriffe beschäftigt (186 a, b). Diese Begriffe durchgeht und vergleicht sie, sie prüft sie und wägt sie gegeneinander ab. Ihre Tätig-

keit ist gerade die Ueberwindung dessen, was unmittelbar nachher im Begriff des „Doxazein“ dargestellt ist. Nicht indem sie „etwas“ denkt, denkt sie hier das Seiende, sondern indem sie die grundlegenden Setzungen des Denkens in ihren wechselseitigen Verflechtungen und Korrelationen erfaßt. Aber so klar dieses methodische Grundprinzip erkannt ist, so wird es doch weder gegen die andern Standpunkte grundsätzlish verfochten, noch überhaupt in der weitern Diskussion verwertet. Das Problem der falschen Doxa nimmt alles Interesse für sich in Anspruch, und das schon gewonnene dialektische Grundprinzip scheint vergessen zu sein. Uns stellt sich freilich die Sachlage anders dar. An der Doxa werden die verhängnisvollen Konsequenzen einer isolierenden logischen Betrachtungsweise offenkundig, und die unermüdlichen Fragen nach der Möglichkeit des Irrtums bedeuten die latente Auseinandersetzung mit einem Erkenntnisbegriffe, der am Prinzipe der Relation orientiert ist. Theaetet ist nicht ein Dialog, der Probleme ausdrücklich erledigt. Sein Vorzug ist es, ihre Lösung durch eingehende und reichhaltige Darlegung ihres Sinnes vorzubereiten[1]).

1) Bestimmend für dieses Urteil ist natürlich die endgültige Nichtbeantwortung der Frage nach dem Wissen. Wir wenden uns kurz diesem aporetischen Ausgange des Dialoges zu. Von der Definition des Wissens als einer „wahren Doxa in Verbindung mit dem Logos“ ist dort die Rede. Die Doxa bedarf offenbar der Ergänzung; ihr fehlt ein wesentliches Moment, das sie zum Wissen erhebt. Wie sollte das nicht ein richtiger Gedanke sein? Warum dürfte der Logos nicht jenen offenkundigen Mangel der Doxa ausgleichen? Wird doch schon im Menon die Doxa durch die Bindung des begründenden Denkens der Zufälligkeit ihrer Geltung enthoben und dem dauernden Bestande des Wissens eingefügt (Men. 98 a). Im Theaetet stellt sich offenbar die Lösung nicht so einfach dar. Der „Logos“ ist für ihn keine bekannte Größe; er bedarf erst der Bestimmung, wenn er mit der Doxa verbunden werden soll. Und die Lehren des Antisthenes stehen bei diesen als erfolglos nachgewiesenen Versuchen, ihn zu finden, noch immer im Vordergrund. — Die in der Begriffsbestimmung des „Wissens“ zutage tretende Aporie enthebt uns nicht der Frage, was die allerletzte Wendung des Dialoges wohl besagen soll. Was sich dem Leser als Antwort ergeben mag, kann natürlich in keinem Falle ihrem Ausbleiben am Ende der Schrift ein Aequivalent schaffen. Unerledigt ist nicht nur die Frage nach dem Wissen, sondern zunächst diejenige nach dem Logos. Augenscheinlich stehen wir mit ihm in der nämlichen Verlegenheit. Nur so viel dürfen wir vielleicht in dem letzten Gliede des auf die Bestimmung des Logos gerichteten Gedankenganges angedeutet finden: er fällt nach dem Urteil

3. Das Prinzip des Nichtseienden.

Platon stellt sich im Theaetet zwischen die Fronten jener beiden philosophischen Richtungen, in denen der Dogmatismus

des Philosophen mit dem Erkennen und Wissen zusammen. Wir denken dabei nicht an das Wissen der spezifischen Differenz; für die Feststellung des Gesamtergebnisses kann diese in letzter Stunde aufgetauchte Bestimmung keine durchschlagende Bedeutung haben. Das Wissen als solches, aus umfassendem Zusammenhange ins Auge gefaßt, kann zu dem Logos nur im Verhältnis inhaltlicher Koinzidenz stehen. Nachdem der Logos der primitiven, unzulänglichen Auffassung antisthenischer Erkenntnislehre enthoben worden ist, wird er der Höhe seines philosophischen Sinnes nunmehr nahegeführt (209 e). Allein dieses sein Zusammentreffen mit dem Wissen kann nicht direkt ausgesprochen werden. Denn es hätte jene verkehrte Definition des Wissens im Gefolge. Aber deren Fehler kann uns wiederum ein Hinweis sein auf den inneren Grund, der die Bestimmung des Wissens als „wahre Doxa mit Logos" diesem Mißerfolge aussetzt. Von der Doxa sollte der Schritt zum Wissen vollbracht werden. Dazu bedürfte sie offenbar einer logischen Ergänzung. Worin kann diese bestehen? Wenn sie ihrerseits nicht weiter führt als die Doxa, wenn sie also ihre logische Mangelhaftigkeit teilt, dann hat diese Ergänzung keinen Sinn und führt niemals zum Wissen. Wenn sie aber in einem Aequivalent des Wissens besteht, dann wird die Definition erst recht unbrauchbar; denn wie könnte sich die Doxa mit ihm zum Wissen verbinden? Vielleicht ist der Fehler des ganzen Vorgehens von grundsätzlicher Bedeutung. Das Wissen soll auf einer Vorstufe von unten her aufgebaut werden; ein Bestandteil soll sich zu dem andern fügen. Das erweist sich als unmöglich; vom Standort der Doxa aus läßt sich durch keine Kombination das Wissen gewinnen. Das ist vielleicht im Theaetet noch feiner erfaßt als im Menon, daß das Wissen vor der Doxa logische Priorität besitzt; es kann demzufolge ihr nur vorausgedacht, nicht aber von ihr hergeleitet werden. Wir erinnern uns der wie zufällig eingestreuten kurzen Betrachtung über die Notwendigkeit, die Erkenntnis der Episteme allen weitern erkenntnistheoretischen Verhandlungen vorangehen zu lassen (196 d ff.). Mit ihr steht es jedenfalls im Einklang, daß das Wissen nicht aus der Doxa ergänzt werden kann. Denn nicht aus psychologischer Kombination wird sein Begriff gewonnen, sondern im Gegenteil, in ihm gewinnt die Psyche ihren eindeutigen Sinn. Vom Wissen aus müßte also vielmehr der Schritt zu relativen Erkenntnisbegriffen, wie zur Doxa, versucht werden, während der umgekehrte Weg nur verfehlt werden kann. Warum wird das Wissen im Theaetet nicht gefunden? Vielleicht darum, weil es in allem Suchen und Fragen, Behaupten und Widerlegen schon vorausgesetzt ist als das fundamentale, ursprüngliche Prinzip, das ihm einzig einen Sinn verleiht. Wie sollte es da wie irgendein beliebiger Gegenstand der Forschung erst noch aus andern Begriffen abgeleitet werden können? Keine Antwort ist in diesem Falle die beste Antwort. Der Begriff der Erkenntnis liegt aller erkenntnistheoretischen, aller philosophischen Ueberlegung voraus; ihn kann

vorsokratischen Denkens sich zur Polarität scharf antithetischer Lehrbildungen abgeklärt hatte: zwischen diejenigen, die das All in Bewegung auflösen und ihre Gegner, die „Stillsteller des Alls" (Theaet. 181 a ff.). Jener entscheidende Fortschritt der Ideenlehre, der sich in der spätern Schriftengruppe vollzieht, bedeutet gleichzeitig die doppelte Auseinandersetzung mit den gegensätzlichen Lehren Heraklits und der Eleaten. Beide Richtungen könnten aber im Denken des Philosophen nicht eine so bedeutende Rolle spielen, wenn die platonische Lehre nicht ein fundamentales Interesse an der Aufhebung ihrer Antithese nähme. Jenes Interesse aber, das den beidseitigen Theoremen an sich, wie der Schlichtung ihres Widerstreites zuteil wird, setzt nicht nur ein volles Ernstnehmen, eine hohe und gerechte Einschätzung beider Standpunkte voraus; es läßt sogar vermuten, daß die platonische Lehre selbst in einer Weise an der Lösung des Konfliktes interessiert ist, die weit hinausgreift über den Problem- und Gedankenkreis der beiden Widersacher. Im Theaetet kommt zunächst der protagoreische Standpunkt zu Wort, während die Diskussion mit dem verehrten Haupte der Eleaten für diesmal abgelehnt wird (183 e). Und dem heraklitisch-sophistischen Denken wird eine Aufmerksamkeit und eine eingehende Erwägung zuteil, deren innerer Grund nur in einer wirklichen Anteilnahme des Philosophen an dieser Spekulation liegen kann. Platon ist von Jugend an mit der heraklitischen Lehre vertraut (Ar. Met. I. 6. 987 a, 29. Vgl. auch Met. XII. 4. 1078 b); wir dürfen uns aber fragen, ob Aristoteles sein Verhältnis zu ihr erschöpfend darstellt, wenn nach ihm Platon von Cratylus und den heraklitischen Theorien das übernommen haben soll, daß die Wahrnehmungsinhalte im Flusse begriffen und kein Wissen von ihnen möglich sei. Eine derartige Einschätzung der Sinnlichkeit hängt gewiß mit der Lehre Heraklits zusammen;

sie nur in seinen grundlegenden Prinzipien entfalten, nicht aber diesen Ursprungsbegriff selbst konstituieren wollen. Es mag sein, daß die Aporie des Theaetet mit dergleichen fundamentalen Einsichten zusammenhängt, und daß sie demnach als wahrhafte docta ignorantia zu verstehen ist. Doch wir werden unsererseits historisch keine abschließenden Antworten zu erzwingen suchen, wo sie einzig und allein dem philosophischen Weiterdenken anheimgestellt sind.

aber diese naheliegende Beziehung allein würde das starke Hervortreten jener Spekulation gerade in den spätern Schriften noch nicht hinreichend motivieren. Denn der Nachdruck der platonischen Lehre liegt ja längst nicht mehr auf dem Gegensatze des Denkens zur Wahrnehmung. Ueber jene hinreichend anerkannte Vergänglichkeit alles Sinnlichen hinaus muß in der Lehre von der allgemeinen Bewegung etwas liegen, was die Aufmerksamkeit des platonischen Denkens festzuhalten vermag. Eine ungelöste Problematik ist in ihr vertreten, die es zwar erlaubt, den Standpunkt des Subjektivismus grundsätzlich zu überwinden; aber diese Ueberwindung ist vereinbar mit tieferem Nachdenken über das dort vertretene Prinzip. In der Sorgfalt der Widerlegung jener Lehre, in der persönlichen Achtung vor ihren Vertretern klingt vielleicht etwas davon durch, daß der Philosoph tiefer von ihr in Anspruch genommen ist, als es die direkte Auseinandersetzung mit ihrer sophistischen Ausgestaltung zu offenbaren erlaubt.

Es muß etwas Wahres sein an der Bewegungslehre, sonst könnte sich der Philosoph zu den Stillstellern des Alls nicht in respektvolle, darum aber nicht minder polemische Beziehung setzen. Mit einem Stillsteller hat es Platon ja längst zu tun, mit Antisthenes, der zwar nicht das All, aber das Denken stille stellt. Und mit nichts könnte die platonische Lehre zentraler getroffen werden, als wenn diese Lahmlegung des Geistes zurecht bestünde. Der Inhalt des Theaetet bedeutet uns im Wesentlichen die Entfaltung derjenigen Standpunkte, die die Negation der Erkenntnis durch Isolierung ihrer einzelnen Instanzen zu Wege brachten. Der „eigene Logos“ des Antisthenes bildete gleichsam die gemeinsame Formel, von der aus ihr innerer Zusammenhang verständlich wurde. Wahrnehmung und Gedanke schienen dort einer einheitlichen Betrachtungsweise zu unterliegen. So wie aber auf der einen Seite die Tragweite des antisthenischen Prinzips in jener ihm scheinbar so fernliegenden sensualistischen Sphäre wahrzunehmen ist, so reichen andererseits seine Beziehungen unmittelbar hinein in die zentralen Probleme der Dialektik. Im „Sophisten“ begegnen wir mehr als einmal antisthenischen Lehren und Behauptungen (251 b, c,

262 a ff., vgl. 259 e). Bezeichnenderweise steht aber hier Antisthenes in einer Front mit jenen radikalen, sei es megarischen, sei es platonisierenden Vertretern der Ideenlehre, die die Idee nur in starrer Absolutheit, in strenger Geschiedenheit insbesondere von aller Genesis zu denken vermochten. Auch die Idee kann offenbar isoliert werden, auch sie kann nach antisthenischer Methode zu etwas „Eigenem", in sich selbst Beruhendem, Beziehungslosem werden. Auch an der Idee kann demnach die ganze Unfruchtbarkeit jener destruktiven Logik aufgezeigt werden, wie sie schon am Begriff der Doxa deutlich wurde, wenn sie in dem bestimmten isolierenden Sinne gedacht wird. Und indem die idealistische Gegnerschaft Platons im „Sophisten" im Grunde die antisthenische Lehre nur auf höherer Stufe neuerdings vertritt, bedeutet dieser so sehr lösende und Klarheit schaffende Dialog die endgültige Antwort auf die im Theaetet entwickelte Problematik. Vgl. auch Phil. 14 c ff.)[1].

1) Vgl. das Urteil Dümmlers über das Verhältnis des Antisthenes zu Platon (Antisth. S. 48 ff.) „. . . . . Sunt enim quasi consanguinea illa paradoxa (Antisthenis) summae Platonis philosophiae nec possunt refelli, nisi illa quoque subit mutationes, quae ei paene exitium minitentur. . . . . Videtur igitur ex ipsis Platonis praesumptionibus consequi non posse quemquam falli; quod periculum ut evitaret, in Re publica errorem in opinionis regnum relegavit, ... in Sophista eum oportuit sanctam idearum turbare quietem, in generationis et ruinae gurgites eas detrahere." Die Vereinbarkeit der Ideenlehre mit der Lehre des „Sophisten", die sich auf das Prinzip der κοινωνία τῶν γενῶν gründet, wurde bestritten von Bonitz, Zeller, Windelband, indem letzterer seinen Schluß auf die Unechtheit des Dialoges zog. An Dümmlers Worten ist jedenfalls so viel richtig, daß die Ideenlehre, um die antisthenischen Paradoxien bewältigen zu können, eine Umgestaltung erfahren mußte. Zur Diskussion steht aber die Frage, ob die Beziehung der Idee auf Leben und Bewegung, wie sie Soph. 249 a vorliegt, in der platonischen Systematik sich begründen läßt, oder ob diese tatsächlich hier durchbrochen wird. — Wir können uns ferner nicht dazu verstehen, mit Stenzel (Studien z. Entw. d. platon. Dialektik von Socr. bis Arist.) in der Methode der Diairesis das Grundproblem der platonischen Dialektik zu sehen. Das Verfahren der fortschreitenden begrifflichen Definition durch Einteilung des höhern Eidos, so wesentlich es in der Entfaltung der dialektischen Methodik erscheint, setzt doch logisch voraus die Lösung derjenigen Probleme, die im Mittelpunkte des Sophistes stehen; ihnen gegenüber bedeutet die Diairesis (in ihrer Darstellung wie ihrem Gehalte) ein Außenwerk. Wir können uns auch nicht überzeugen, daß das platonische Denken in seiner Grundlinie auf eine Art von Begriffspyramide hinstrebt, in der sich ein allgemeinstes Sein stufenweise durch fort-

Warum ist es ein so schwieriges Problem, den Begriff des Sophisten aufzufinden? Was kann es mit ihm überhaupt für eine Bewandtnis haben? Jedenfalls zunächst keine andere, als daß an ihm die Frage nach der Erscheinung und dem Schein, nach dem „etwas reden, aber Falsches reden" von neuem gestellt wird (236 e). Weil sich der Sophist in diese unzugängliche Begriffssphäre versteckt hat, darum entgeht er so lange der Nachforschung — darum nimmt diese überhaupt an ihm ein Interesse. Denn es ist die altbekannte Frage, die in ihm vertreten ist, nur daß es diesmal keine ungelösten Aporien geben soll; die ganze Gedankenentwicklung treibt hier bestimmten Resultaten entgegen. Und wie die Lösung jetzt mit methodischer Klarheit versucht werden soll, so gewinnt das Problem im „Sophisten" gleich von vornherein seine präzise Formulierung: Mit dem Irrtum, dem Schein, dem Truge ist nichts anderes prinzipiell zur Diskussion gestellt, als der Begriff des Nichtseienden (237 a). Es handelt sich um die grundlegende Frage, ob das Nichtseiende mit einem Seienden in Verbindung gebracht werden kann, ohne es logisch zu vernichten, und ob überhaupt das Nichtseiende gedacht, widerlegt, ausgesprochen werden darf. Sie muß von einer verabsolutierenden Logik verneint werden, und notwendig stellen sich in ihr die Aporien ein, die mit dem Nichtseienden zusammenhängen. Nur daß sie jetzt auf ihren Grundbegriff zurückgeführt werden. Darum darf die Bestimmung des Sophisten nicht mehr dahin ausweichen, daß sie von sinnlichem Schein und Trugbildern redet (239 d ff.); auch in bezug auf sie muß letztlich entschieden werden zwischen Sein und Nichtsein. Denn wenn wir ihren Begriff gelten lassen, entgehen wir der mißlichen Konsequenz nicht, daß wir das Nichtseiende seiend nennen (240 c). Und auch die „falsche Rede" verfällt derselben Schwierigkeit (240 e).

Ohne daß der Satz des verehrten Parmenides angefochten wird, ist offenbar kein Ausweg zu finden: Das Nichtseiende muß in gewissem Sinne sein und das Seiende nicht sein (241 d).

schreitende Einschränkung zur Vielheit der Erfahrungswelt entfalten würde. Es scheint uns, daß da und dort (auch bei Apelt) eine Unterschätzung des philosophischen Problems der Prädikation stattfinde, die allzuleicht die platonischen Gedankengänge als trivial beurteilen läßt.

Doch zunächst erweitert sich die Aporie nur; denn es wird deutlich, daß das Problem dieser Negation gleichzeitig dasjenige der Position bedeutet; in der „falschen Doxa" haben wir längst die positive logische Fragestellung wahrgenommen. Darum greift jetzt die Problematik des Nichtseienden unmittelbar hinüber auf diejenige des Seienden; auch das Seiende verfällt den Schwierigkeiten, denen seine Negation ausgesetzt ist. Diese Erweiterung der Frage auf das allgemeine Problem der Logik eröffnet aber gerade den Ausblick auf eine grundsätzliche Ueberwindung der Aporie. In dieser neuen Form gestellt, wird sogleich ihre Bedeutung für die materiellen Probleme des philosophischen Denkens wahrnehmbar. Sie greift ein in die unkritische Spekulation kosmischer Seinstheorien (242 c ff.); es kann fortan nicht mehr möglich sein, unbefangen eine Einzahl oder eine Vielheit von Arten des Seins dem Weltbilde zu hypostasieren. Es muß Klarheit werden, wie eine Mehrzahl von Grundqualitäten mit dem Begriffe des Seins vereinbart werden kann, ohne daß sie um die Einheit des Seins vermehrt oder auf diese Einheit reduziert wird (243 e). Denn wer zwei Grundbegriffe als seiend setzt, vermehrt sie entweder um den Begriff des Seins zu drei Begriffen oder hebt sie in seiner Einheit auf. Das Sein hat sich aber auch mit der Einheit auseinanderzusetzen; beide sollten zum Begriff des „Ganzen" in Beziehung treten können; auch der wichtige Begriff des Genesis will seine Stelle finden — und überall begegnen wir demselben Mißerfolg. Doch im Vorbeigehen wird daran erinnert, daß das Verhältnis des Namens zum Benannten keineswegs leicht zu begreifen ist (244 d) — eine Rückverweisung auf den Eristiker und Aporetiker, mit dessen Denken alle diese logischen Probleme unlöslich verbunden sind.

Bis dahin also nichts als Schwierigkeiten, solche freilich, die die Tragweite der gestellten Frage übersehen lassen. Doch als ob es in diesem Dialoge nichts anderes gelte, als den Widerstreit bestehender Weltanschauungen zu schlichten, werden wir Zeugen eines zweiten Konfliktes, diesmal eines „Riesenkampfes" (246 a). Bisher ging es bloß um die Zahl der metaphysischen Grundfaktoren; ob Einzahl oder Mehrzahl, wurde mit Hinblick

auf den Begriff des Seins in Erwägung gezogen. Hier ist der Gegensatz noch viel fundamentaler, eingreifender, aktueller; den Materialisten stehen die Vertreter der Idee gegenüber. Die einen ziehen alles vom Himmel, von der Unsichtbarkeit auf die Erde herunter; sie behaupten, nur das existiere, was gegriffen und berührt werden kann und halten den Körper für identisch mit dem Sein; die andern erwidern ihre Verachtung damit, daß sie sich aus den unsichtbaren Höhen des Geistes behutsam zur Wehr setzen (246 b). Und so suchen sie es durchzusetzen, daß das wahre Sein in einer Art von gedachten und körperlosen Begriffen besteht. Jene sogenannte Wahrheit der körperlichen Welt zermürben sie durch ihre Dialektik in ihre unzähligen Elemente und bezeichnen sie nicht mehr als Sein, sondern als ein sich umtreibendes Werden (246 c). Zwischen beiden Parteien aber besteht seit jeher unaufhörlicher Kampf.

Aus welchem Grunde unternimmt es Platon an dieser Stelle, die berühmte Streitfrage aller dogmatischen Philosophie von der Existenz des Geistigen und seiner Beziehung zum Körper zum Gegenstande der Diskussion zu machen? Was hat sie zu tun mit dem logischen Probleme, aus dessen Wirrnis wir den Ausweg suchen [1])? — Platon nimmt einmal an, die Materialisten

---

1) Von beiden Parteien will sich der Philosoph Rechenschaft geben lassen über das Sein, das sie ihrer Theorie zugrunde legen. Da muß er sich erst den Weg bahnen durch die gewalttätigen, rauhen, unnahbaren Verfechter der Materie; wie wird er versuchen, sich mit ihnen zu verständigen? Er tut es, indem er ausgeht vom Begriff des Lebewesens (246 e), dem die Gegner das Sein nicht grundsätzlich absprechen können. Mit diesem Ansatz scheint freilich nicht viel gewonnen. Aber entscheidend wird es sein, wie der Philosoph diesen zunächst neutralen Naturbegriff zu interpretieren beginnt, wie er ihn von seinem eigenen Denken aus mit innerer Notwendigkeit nicht anders interpretieren kann. „Lebewesen" ist „beseelter Körper" und mit diesem ist die Seele gedacht. Das „Leben" wird also offenbar nur von der „Seele" aus richtig verstanden; in dieser seiner Beziehung zur Seele wird es der Natur enthoben und in den Zusammenhang der geistigen Welt hineingestellt. Das Leben ist seinem innersten Wesen nach seelischer Art; in ihm vollzieht sich die Genesis des ewigen Schöpfungsprozesses. Und damit die Seele selbst nicht in naturalistisch-spekulativer Weise mißdeutet werde — denn wie selten wird sie vor diesem Schicksal bewahrt! —, versäumt es der Philosoph nicht, an die Grundlage seiner Seelenlehre zu erinnern:

räumten ihm nur ein klein wenig Unkörperlichkeit ein (247 c, d). Welche Lage entsteht dann für das Problem des Seins? Also nicht auf den Streit über Geist und Materie, sondern auf die Förderung eben dieses Problems ist die Diskussion offenbar angelegt. Doch es könnte nun scheinen, als ob mit der Anerkennung von eben diesem Dualismus noch einmal dieselbe Situation entstanden sei wie damals, als eine Mehrheit von Grundelementen dem Begriff des Seins gegenübergestellt wurde. Es ist aber nicht der Fall. Wir nehmen alsbald wahr, daß damit für das Seinsproblem eine durchaus neue Lage entstanden ist, daß das „Geistige" im allgemeinsten Sinne als seiend anerkannt wird, und daß im Hinblick gerade auf diese Art des Seins das Problem verhandelt werden kann. Das gegensätzliche Begriffspaar von Geist und Materie ist immerhin wesentlich anderer Art als das früher erwähnte von Kalt und Warm; damit, daß der Philosoph zunächst auf die Anerkennung des Psychischen hinarbeitet, hat er es jedenfalls auf die Erreichung eines ganz besonderen Zieles abgesehen.

Die Seele ist gerecht oder ungerecht, vernünftig oder unvernünftig, das heißt aber, sie nimmt an der Gerechtigkeit und Einsicht Anteil; ihre Idee ist ihr gegenwärtig oder wohnt ihr inne (247 a). Lebewesen, Seele, Idee bilden eine Gedankenfolge, die sich dem platonischen Denken in unausweichlicher Notwendigkeit ergeben muß. Von der Idee aus wird Seele und Leben gedeutet; nur von ihr aus gewinnt der Idealist das Recht, von einer „geistigen", einer psychischen Welt zu reden. Der materialistische Gegner ahnt freilich nicht, daß er sich mit der Anerkennung des „Lebens" bereits in den Bannkreis dieses platonischen Zusammenhanges gegeben hat; für ihn ist jene Gedankenfolge unverständlich und ohne zwingenden Charakter. Er dürfte wohl eigentlich nicht zugeben, daß im „Leben" die Seele lebt, und daß die Seele die Idee voraussetzt. Seiner Widerlegung durch den Philosophen ist aber trotz ihres andeutenden Charakters darin eine gewisse Klassizität zu eigen, daß sie mit Sicherheit auf den entscheidenden Punkt hinweist, auf die im strengen Sinne idealen Voraussetzungen aller Lebenszusammenhänge. Die Materialisten geraten durch dieses Vorgehen freilich in Verlegenheit. Die Körperlichkeit der Seele zu verfechten, ist ihnen vielleicht noch zuzutrauen. Einsicht und Gerechtigkeit entweder zu leugnen oder sie körperlich zu denken, ist nicht mehr schicklich (247 b, c); nur ganz Urwüchsige unter ihnen versteifen sich darauf, alles mit Händen zu greifen, bevor sie es als seiend anerkennen. Aber sie mögen es immerhin tun; Platon hat nicht im Sinne, sich länger mit ihnen zu streiten. Die Ziele seiner Gedankenbewegung sind weiter gesteckt.

Das, was beiden Seiten, dem Geistigen wie dem Körperlichen, gemeinsam ist, im Hinblick worauf man beides seiend nennt, das soll festgestellt werden (247 d). Mit andern Worten soll das Sein selbst eine Erläuterung, eine Definition erfahren; was unter dem „Sein" verstanden sei, soll erklärt werden. Wo das Sein selbst, der vollwertige Ausdruck der idealen Wesenheit, die logische Grundlage aller begrifflichen Beziehung, zum Gegenstande der Definition wird, da handelt es sich vermutlich um einen Schritt von unvergleichlicher Bedeutung und Tragweite. Wir stehen an einem Orte, wo wir Gewichtiges erwarten dürfen.

Das Sein wird als das bestimmt, was irgendwelche Fähigkeit zu tun oder zu leiden besitzt; seine Bestimmung ist die Dynamis (247 e)[1]. Es wird offenbar als das gedacht, was in Beziehung steht; in der Korrelation von Wirken und Leiden wird sie geschaffen. Aber der Sinn dieser Definition wird nicht hinreichend klar und einleuchtend, solange wir es mit den Verfechtern der Materie zu tun haben. Bei den „Freunden der Ideen" dagegen wird diese Bestimmung größere Bedeutung gewinnen; wo die Idee vertreten wird, darf man auf Vertiefung aller begrifflichen Zusammenhänge hoffen, insofern sie wenigstens von ihr aus bestimmt werden. Die Freunde der Ideen unterscheiden scharf zwischen Sein und Werden; in dieser Trennung glauben sie wahrscheinlich mit Konsequenz die Gedanken des Meisters selbst zu vertreten. Sie glauben sich für die Hoheit und Absolutheit der geistigen Welt gegenüber ihren unverfrorenen Bestreitern mit der ganzen Strenge des idealistischen Standpunktes einsetzen zu müssen (248 a). Körper und Seele sind geschieden; durch den Körper stehen wir mit dem Werden mittelst der Wahrnehmung in Verbin-

1) Wie Bonitz (Platon. Stud.[3] S. 166 Anm.) mit Recht geltend macht, zielt der Gedankengang nicht auf den Begriff des Seins, sondern auf denjenigen der „Dynamis". Sie kann er aber letztlich nur an der Korrelation von Subjektivität und Objektivität, Erkennen und Erkanntwerden, demonstrieren. Die Statuierung der Dynamis des Seins, wenn sie in dieser ihrer Tiefe verstanden sein soll, setzt die Widerlegung des Materialismus voraus; nur wenn für die Seele und das „Geistige" Raum vorhanden ist, kann die Dynamis als das Leben und die Bewegung der Idee aufgezeigt werden.

dung, mittelst der denkenden Ueberlegung aber, die sich durch die Seele vollzieht, gewinnen wir die Beziehung zu dem wahrhaften Sein, das sich in seinem Verhalten immer gleich bleibt. Also wird dem Sein, wie nun Platon einzuwenden hat, nichtsdestoweniger eine Gemeinschaft zugesprochen. Sie bedeutet zugleich ein Tun und Leiden, das einer „Fähigkeit" entspringt; in ihr werden zwei sich begegnende Seinselemente zueinander in dynamische Beziehung gesetzt (248 b). Dagegen aber sträuben sich diese konsequenten Idealisten, daß Tun und Leiden mit dem Sein irgendetwas zu tun haben sollten. Dem Werden weisen sie es zu und die Definition des Seins als deren Dynamis können sie nicht anerkennen (248 c). Alle dynamische Beziehung, alle innere Wechselbewegung möchten sie aus dem Reiche der Idee verbannt wissen. Allein mit der Anerkennung jener Gemeinschaft von Seele und Sein ist die Starrheit ihres Prinzips bereits durchbrochen und es bleibt dem Philosophen nur mehr übrig, mit der entscheidenden präzisen Formulierung seines Gedankens einzusetzen. Die Korrelation von Tun und Leiden in ihrer Anwendung auf den Erkenntnisbegriff ist uns eine vertraute Kategorie. So treten sich jetzt die Seele und das Sein gegenüber in ihrer Fähigkeit, zu erkennen und erkannt zu werden (248 d); beides soll als Tun und Leiden verstanden werden. Wenn jene Idealisten aber in ihrem Eigensinn bloß um der Konsequenz ihres Standpunktes willen diese Korrelation noch immer zu bestreiten wagen, so hat ihr Widerspruch, wie wir meinen könnten, nicht mehr allzu viel zu bedeuten; viel zu einleuchtend ist die zwischen Seele und Sein statuierte Beziehung.

Und nicht ohne Erstaunen nehmen wir mit einem Male wahr, wie die dialektische Gedankenfolge ihr ruhiges Geleise verläßt, um sich zu überstürzen in der Anführung einer Reihe von Folgerungen, die sich für jene Gegner ergeben sollen, und die für den einen wie für den andern Standpunkt von durchschlagendem Gewicht, von geradezu umfassender Bedeutung sein müssen. Insofern das Sein jenem Gedanken zufolge von der Erkenntnis erkannt wird, insofern wird es als ein Leidendes auch bewegt (248e). Und Bewegung, Leben, Seele,

Einsicht muß dem vollkommen Seienden doch zuerkannt werden; denn ohne zu leben und zu denken würde es in ehrwürdiger Feierlichkeit, Geistlosigkeit, Regungslosigkeit völlig erstarren (249 a). Eine eigentümliche innere Bewegtheit ist in diesen Worten verspürbar; die gewichtigsten Begriffe werden in drängender Folge angehäuft, um dem Sein eine neue Bestimmtheit zu verleihen. Es wird ein zentrales Anliegen sein, das den Philosophen hier unmittelbar und unwiderstehlich bewegt; die sonst so durchsichtige Gedankenführung des Dialoges wird für einen Moment durchbrochen und diesen gesteigerten Behauptungen und Thesen anheimgegeben. Und es kann uns nicht mehr weiter befremden, wenn in dieser enthusiastischen Beschreibung des Seins sogar die Korrelation von Subjekt und Objekt, Seele und Gegenstand für einen Augenblick aufgehoben wird in dem erhebenden Gedanken an das beseelte Sein und die geisterfüllte, lebendige Bewegung.

Auf diesen Höhepunkt hatte die logische Entwicklung des Dialoges mit Zielbewußtsein hingearbeitet. Die Verteidigung der geistigen Welt gegen die Materialisten war kein wesentliches Ziel. Mit den eleatisierenden Idealisten jedoch beabsichtigte sich der Philosoph hier ernsthaft auseinanderzusetzen; ihnen wollte er eine wesentliche Berichtigung ihres Denkens über Seele und Sein nahelegen. Sie sind es, die Verständnis haben müssen für das Neue, was Platon über Erkenntnis und Sein zu sagen hat; denn bei ihnen kann er ein Wissen von der Seele uud von der Idee voraussetzen; sie sind in ihrem geistigen Gehalte von ihnen begriffen worden. Ihnen will er sagen: Wenn ihr einmal das Sein der Ideen vertretet, wenn ihr so scharf die Seele vom Körper scheidet, so seht euch vor, ob ihr wirklich ihre Starrheit und Unbeweglichkeit, ihren schroffen Gegensatz zur Genesis behaupten könnt, ohne gerade mit dieser Betrachtungsweise das Seiende des Geistes zu berauben. Und fragt euch, ob euch euer Standpunkt überhaupt das Recht verleiht, von Seele und Geist zu reden. — Die Starrheit der Ideenwelt muß nach den eigenen Voraussetzungen dieser Idealisten dahinfallen. Denn auch sie können ja nicht umhin, von einer Gemeinschaft der Seele mit dem Seienden zu reden. Und

diese Gemeinschaft präzisiert sich zur Korrelation von Erkennen und Erkanntwerden, mithin von Subjekt und Objekt. Das Sein und die Seele sind in eben dieser Wechselbeziehung begrifflich bestimmt und eindeutig festgelegt. Das Denken ist das Denken des Seienden; die Seele, in der sich das Denken vollzieht, ist gedacht als das Subjekt, das in seinem Erkennen in Korrelation steht zu einem Objekte, als dem Inbegriff der Gegenständlichkeit. Das Sein wiederum ist nur das in der Erkenntnis statuierte Sein; es ist seine Wesensbestimmung, erkannt zu werden. Damit ist für unsern Zusammenhang Entscheidendes gewonnen. Das Sein kann fortan schlechthin nicht mehr in absoluter Isolierung gedacht werden. **Eine Beziehung, eine Gemeinschaft ist ihm wesentlich, die Korrelatbeziehung zur Seele.** Es ist Objekt für ein Subjekt, Gegenstand für ein Erkennen; ein Seiendes kann nicht gedacht werden, ohne daß mit seinem Begriffe auch das Erkennen des Subjekts statuiert wäre. Vom Sein zur Seele gilt es nicht erst die Brücke zu schlagen, sondern beide setzen einander voraus. Und diese Fähigkeit des Seins, sich auf seinen Korrelatbegriff zu beziehen, kommt zum Ausdruck im Prinzip der Dynamis; ihre Auswirkung wird deutlich gemacht im Begriffspaar von Tun und Leiden (vgl. Theaet. 156a, 182a). Eine Aktivität ist durch den Begriff des Seins gefordert, die Aktivität des denkenden Geistes, des erkennenden Subjektes.

„Dynamis" bedeutet in Verfolgung ihres mathematischen Sinnes die Möglichkeit funktioneller Beziehung des einen Begriffes zu einem andern (vgl. Soph. 254c, 251e, Parm. 133e)[1]). Die Relation zu den logisch mit ihm verbundenen Begriffen bedeutet die Gelegenheit seiner eigenen begrifflichen Auswirkung. Wie schon Dynamis als „Bedeutung" und „Wesen" zeigt, wird vom Griechen in die Sphäre der rein logischen Begriffsbestimmung ein dynamisches Moment hineingetragen, das die Leistungsfähigkeit des Begriffs für das System der Relationen vertritt. Und wenn diese dynamische Auffassung dort sinnvoll ist, wo Begriffe als solche einander zu fordern scheinen,

1) Vgl. auch Polit. 477c die Definition des Begriffs; 477d, e ἐπιστήμη und δόξα als δυνάμεις.

so ist sie in der Grundrelation von Denken und Sein von um so größerem Gewicht; das Sein kann als „Wirkung" begriffen werden, weil in ihm das Denken wachgerufen ist. Das Sein steht in unlöslicher Gemeinschaft mit der Seele; kraft dieser Gemeinschaft ist seine Wirkung in der Bewegung des erkennenden Geistes entfaltet. Und ein tiefer Enthusiasmus bemächtigt sich dieses Gedankens. Das Sein ist nicht starr und regungslos; Bewegung, Leben, Seele, Vernunft wirkt in ihm. Nicht in der Absolutheit letzter idealer Erkenntnisobjekte liegen die letzten Tiefen; das wahrhaft begriffene Sein ist geistiger Art, und Geist bedeutet die Bewegung seelischen Lebens. Das Sein wird erkannt und fordert darum das Erkennen. Daher ist es Dynamis; dynamisch darf dieser letzte Begriff so sicher gedacht werden, als andererseits das Seiende logisch festgelegt und begrifflich fixiert ist. Und die systematische Beurteilung dieser Lehre kann nicht viel mehr als sich der Tiefe des angeregten Gedankens bewußt werden; mit dem Denker, der ihn gedacht hat, steht sie an einem Orte, der zwar mit innerer Folgerichtigkeit erreicht worden ist, dessen ferne Höhe aber es dem Philosophen nicht zu verdenken erlaubt, wenn sein Reden von Leben und Bewegung sich in unvollkommener Andeutung ergeht; viel zu überwältigend ist das, war er sagen will.

Allein auch diese tiefsten Erkenntnisse erfordern im Problemkreis des Sophistes augenscheinlich noch genauere Rechenschaft. Zunächst soll der Zusammenhang der angeführten Begriffe vergegenwärtigt werden; denn nur durch ihn wird ihr Sinn beglaubigt. Das Sein ist vernunftvoll; Erkennen und Erkanntwerden sind in ihm gedacht. Darum enthält es auch Leben (249 a); denn Erkenntnis ist das Wesenhafte des Lebens. Leben aber führt weiter zur Seele; sie ist der Ort, wo beide wirklich werden. Und was so völlig beseelt ist wie das Sein, das diese Bestimmungen trägt, kann unmöglich starr und unbeweglich stehen; dem Bewegten und der Bewegung muß die Fähigkeit zu sein zugestanden werden, während das Unbewegliche der Vernunft nicht teilhaftig sein kann (249 b).

Bewegung ist aber das Stichwort der heraklitischen Spekulation. Und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen dieser ihrer Bejahung und ihrer früheren Verneinung ein kontinuierlicher Zusammenhang besteht. Was einst in Ueberwindung von jugendlichem Dogmatismus preisgegeben wurde, blieb nichtsdestoweniger lebendiger Besitz, der weiter wirken und schaffen sollte. Bewegung mußte irgendwie im Reiche des Geistes ihre unantastbare Gerechtsame genießen; geistiges und seelisches Leben erhob aller Ideenlehre unbeschadet den Anspruch, als bewegt gedacht zu werden. Denn das Lernen und die Uebung, durch die die Seele besser wird, können doch wohl nur als Bewegung verstanden werden; Bewegung ist also etwas Gutes für die Seele, während ihr Gegenteil sie verdirbt (Theaet. 153 b). Es fehlte aber der Weg, um der seelischen Bewegung gerecht zu werden, ohne sie der auflösenden Tendenz jener Spekulation verfallen zu lassen. Der Dialog Sophistes will die Methode finden, die das Prinzip des Lebens und der Bewegung mit der Ideenlehre vereinbart; er will den innersten Wahrheitskern heraklitischen Denkens hinüberretten in einen Zusammenhang, der ihn vor dem Mißbrauch zersetzender Allbelebungslehren bewahren soll.

In der Korrelation von Erkennen und Erkanntwerden gewann die Bewegung des Seins ihren präzisen Sinn; an ihr wurde die philosophische Notwendigkeit dieses neuen Prinzips nachgewiesen. Und im Hinblick auf diesen Grundgedanken wurde den eleatisierenden Idealisten jene Thesen entgegengeschleudert, daß doch das Sein unmöglich ohne Leben, Seele, Bewegung gedacht werden kann. Aber wir bedürfen einer weitern Aufklärung. Der Gedankengang, der zu dem neuen Begriffe des Seienden hinleitete, erwuchs den grundsätzlichen logischen Aporien von Sein und Nichtsein, die noch der Erledigung harren. Wie verhält sich zu ihnen jene gesteigerte Bestimmung des Seienden? Sie steht jedenfalls in innigster Beziehung zu dem logischen Grundprobleme der Schrift; ja es zeigt sich alsbald, daß die Bestimmung des Seins als Bewegung angewiesen ist auf eine ganz bestimmte Lösung dieser Frage. Diese Lösung ist die Voraussetzung der These von dem

sich bewegenden Sein; die weiterhin verfolgte Frage können wir also derart formulieren: Welche Auffassung von der Beziehung der Begriffe, von Sein und Nichtsein muß zu Recht bestehen, wenn jene These Geltung behaupten soll? In einem bestimmten logischen Prinzipe muß sie ihre nachträgliche Rechtfertigung finden.

Daß die Frage so liegt, wird alsbald klar. Das Sein und die Idee wurde einst mit den Attributen der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit ausgestattet, und fraglos waren es logische Motive, die zu dieser Charakteristik hindrängten: Der Gegenstand der Erkenntnis ist in seiner logischen Bestimmtheit beharrend. Dieses sozusagen eleatische Interesse an der Idee soll aber kraft seiner logischen Grundtendenz auch in der neuen Seinslehre zu seinem Rechte kommen; das Sein muß nach wie vor als ruhend gedacht werden können. Wenn alles in Umschwung und Bewegung aufgelöst wird, dann tritt dieselbe Folge ein, die sich auch für das absolut unbewegte Sein ergab: die Vernunft wird in ihrem Sein und Werden verneint (249 c); denn sie steht und fällt mit der Identität des Erkenntnisgegenstandes, welche in der Ruhe des Seins repräsentiert ist. Es bleibt also offenbar kein anderer Ausweg denkbar, als dem Sein beides, Ruhe und Bewegung, beizulegen; und von den einseitigen Verfechtern beider Prinzipien wird man sich nicht mehr beirren lassen (249 d). Wenn wir uns aber demnach entschließen, Ruhe und Bewegung beide als seiend anzuerkennen, weil wir weder das Beharren der Idee, noch die Aktivität der Seele preisgeben können, dann setzen wir uns freilich denselben Fragen aus, die von uns selbst an jene primitiven Dogmatiker vom Kalten und Warmen gerichtet wurden (250 a). Wir müssen uns klar sein darüber, ob die beiden Prinzipien in ihrer Verbindung mit dem Sein logisch denkbar sind. Diese Fragestellung aber führt unfehlbar zurück auf die Aporie von Sein und Nichtsein (250 d e).

Und so stehen wir nun vor der Entscheidung, welchen Weg wir mit unserer Logik des Seins einschlagen wollen. Der eine Weg ist offenkundig derjenige des Antisthenes; er verrät sich an dem unverhüllten, dreisten Primitivismus seiner logischen

Thesen (251 a ff.). Jetzt wird dieses Denken auf die platonische Problemstellung zurückbezogen und von ihr aus neu formuliert. Es besagt die Unmöglichkeit, das Sein mit Bewegung und Ruhe, noch irgend etwas mit einem andern in Verbindung zu bringen (251 d); alle Beziehung zwischen den Begriffen wird radikal abgeschnitten, alle Teilnahme am Sein zunichte gemacht. Indem die „Vermischung" der Begriffe bestritten wird, fallen alle Theoreme über das Seiende dahin, ob sie nun das All stillstellen oder in Bewegung versetzen (252 a, b). Dieses Vorgehen führt zu einer absoluten Auflösung von allem Denken und Urteilen, einem Resultate, das nur vergleichbar ist mit dem Endergebnis des konsequent sensualistischen Denkens (Theaet. 183 a, b). Während dort das sinnliche Element selbständige Bedeutung gewonnen hatte, ist hier der einzelne Begriff auf sich selbst gestellt worden; und obgleich die eleatisierenden Idealisten irgendeine Gemeinschaft mit den Lehrern der allgemeinen Bewegung mit Erstaunen und Entrüstung bestreiten würden, so haben wir doch hinlänglich denjenigen Standort kennen gelernt, von dem aus sich die beiderseitigen Theoreme ungefähr aus gleicher Distanz überblicken lassen — die Lehre des Antisthenes vom „eigenen Logos". — Und ebenso unhaltbar wie die absolute Trennung der Begriffe ist natürlich ihre allgemeine Verbindung — sonst würde ja die Bewegung stille stehen und die Ruhe sich bewegen (257 d).

Aber notwendig ist die einleuchtende Auffassung, daß die begrifflichen Elemente teils in Wechselbeziehung stehen, teils einer solchen widerstreben (252 e). Wie im Aufbau der Sprache die einzelnen Lautelemente entweder eine Gemeinschaft eingehen können oder eine solche unmöglich erscheinen lassen, wie die Töne entweder zusammenklingen oder einander aufheben, so verhält es sich mit der Mischung der Begriffe untereinander; sie stimmen überein oder stoßen sich ab. Und der Aufbau dieser inneren Systematik der Begriffe, die Fähigkeit richtig zu beziehen und zu unterscheiden, Identität und Verschiedenheit festzuhalten, die Einheit in der Vielheit wahrzunehmen, ohne diese Vielheit zu zerstören, mit einem Wort die Herstellung

der richtigen begrifflichen Gemeinschaft ist nichts anderes als die Kunst der Dialektik (253 d) [1]).

Und die Entfaltung der dialektischen Grundbegriffe führt zu dem wesentlichen Ergebnis, daß der Begriff des Nichtseienden sowohl mit demjenigen der Bewegung, wie mit den übrigen Grundbegriffen verbunden werden kann (256 d. e); denn der Begriff des Verschiedenen unterscheidet ein jedes vom Seienden und macht es so nichtseiend, obschon es nichtsdestoweniger am Sein Anteil hat. So gelangen wir notwendig dazu, das Nichtseiende als einen vollwertigen, gleichberechtigten Begriff den andern Begriffen beizuordnen (258 b c). Im Begriff des Nichtseienden ist somit jene Vernichtung und Auflösung aller Logik aufgehoben; der Logos selbst ist in der „Verflechtung" der Begriffe möglich geworden (259 e). Und indem der Logos auf dem Spiele steht, geht es sachgemäß um die Möglichkeit der Philosophie. Wenn es keine Mischung der Begriffe gäbe, so würde mit ihr jede logische Auswirkung des Geistes dahinfallen (260 a).

Und nun können wir von neuem feststellen, daß das platonische Denken an der Möglichkeit der negativ bestimmten geistigen Aeußerungen, also am Irrtum, am falschen Urteil, an der Sinnestäuschung dasselbe positive Interesse nimmt, das es an der Erhaltung der Philosophie hat. Denn wenn sich das Nichtseiende nicht mit Doxa und Logos vermischen läßt, wenn also die isolierende Methode zu Recht besteht, dann ist alles wahr; und die falsche Doxa, der falsche Logos wird dann unmöglich, weil sie die Möglichkeit, Nichtseiendes zu urteilen, voraussetzen (260 c). Das Sein der Täuschung und des Truges, die Möglichkeit von Schatten- und Scheinbildern hängt an der Fähigkeit des Nichtseienden, auf das Seiende bezogen zu werden. Im Problem des Irrtums ist, wie wir ja wissen, das Problem des Erkennens lebendig; denn anders wäre es nicht zu verstehen, daß sie beide durch dasselbe methodische Mittel, das Prinzip des Nichtseienden, bewältigt werden.

Es bleibt nur mehr übrig, den einfachen Zusammenhang beider Probleme anschaulich aufzuzeigen. Darum wird noch

1) Vgl. auch Phil. 17 a ff.

einmal die Frage nach dem Wesen und Charakter des Logos, der Doxa, der Erscheinung gestellt und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit dem Nichtseienden geprüft (260 e). Und wiederum ist die Sprache das willkommene Paradigma zur Darstellung des dialektischen Grundprinzipes. Diesmal sind es die einzelnen Worte, die als Elemente der Verbindung hingestellt werden; es wird beobachtet, wie sie einander sich anfügen lassen oder sich abstoßen (261 d ff.). Der Aufbau des Satzes aus Subjekt und Prädikat wird in seinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Dialektik aufgedeckt. Und Antisthenes wird jetzt endgültiger Bescheid zuteil, daß der Logos nicht in einem Benennen, sondern in einem Verflechten der Worte und Begriffe besteht (262 d). Eine definitive, prinzipielle Entscheidung ist jetzt gefallen; in Ueberwindung des „eigenen Logos" ist die Logik auf den Boden der Dialektik gestellt worden. Nicht in der Isolierung des Begriffes, des Wortes, der Wahrnehmung kann es fortan Wahrheit geben, sondern nur in ihrer Beziehung, in ihrem Zusammenhang. Dieser Aufbau des Urteils auf die Beziehung der Begriffe setzt aber voraus, daß das Nichtseiende nicht nur als Nichts, sondern ebensowohl als das Verschiedene gedacht werden kann. Denn das Prädikat ist nicht das Subjekt; das heißt aber: es ist von ihm verschieden. Durch die Prädikation dieses Nichtseienden wird das Subjekt nicht aufgehoben; in dieser Beziehung gewinnt es vielmehr sein Sein[1]).

Und eine zweite Entscheidung folgt auf dem Fuße. Zwei einfache Urteile werden einander gegenübergestellt, ein wahres und ein falsches. Der Bestreiter des Irrtums hatte sich darauf versteift, zu behaupten, das falsche Urteil urteile nichts, es sei ein Urteil über ein Nichts und darum ein unvollziehbarer Begriff. Diese Auffassung wird an Hand des Hinweises widerlegt, daß die Doxa, das Urteil nicht, wie der Eristiker gemeint hatte, ein Einfaches, in sich Geschlossenes darstellt, sondern daß es sich in der prädikativen Beziehung mindestens zweier Begriffe aufbaut. Auch der falsche Logos urteilt also von „etwas"; der Ansatz des Urteils im Subjektsbegriffe bleibt bestehen, auch wenn im urteilenden Satze ein Nichtseiendes ausgesprochen

1) Vgl. schon Phaed. 102 e.

wird (263 c). Und der Prädikatbegriff wiederum ist in diesem Falle nichtseiend nur insofern, als er zum Subjekt in Beziehung gesetzt wird; besser gesagt: nicht das Prädikat ist nichtseiend, sondern die Urteilsbeziehung. Das Nichtseiende, in seiner Bedeutung des „Verschiedenen", ist die Voraussetzung für das Sein der logischen Beziehung, für die Wahrheit des Urteils, die sich nicht im Auftreten des Erkenntniselementes an sich, sondern nur im Felde seiner Relation erweisen kann. Es bleibt Spielraum für das Urteil in seiner positiven und negativen Form; es ist dem negativen Urteil erlaubt, die falsche Urteilsbeziehung abzuwehren und in dieser Funktion an der positiven Systematik der logischen Beziehungen teilzunehmen. Damit ist endlich auch der Begriff des falschen Urteils ermöglicht. Als Urteil überhaupt besteht auch das falsche Urteil zu Recht. Denn indem ein Urteil als „falsch" gekennzeichnet wird, wird zwar seine Prädikation verneint; aber das Subjekt bleibt erhalten. Denn die Aussage geschieht „von etwas", nicht von einem Nichts, auch nicht vom Nichts des „eigenen Logos", sondern von einem in anderer Beziehung schon Bestimmten. Dieses Sein, das im Subjekt bereits vertreten ist, kann durch das Nichtsein der Prädikation nicht aufgehoben werden. — Diese Verneinung, durch die ein Urteil als „falsch" bezeichnet wird, erfolgt aber nicht vom Standpunkt des Urteils selbst; schon das negative Urteil spricht ja Nichtseiendes aus, aber die Geltung seiner These unterliegt erst wieder dem Kriterium von Wahr und Falsch. Dieses Kriterium aber erfordert einen Standort, der dem Urteil prinzipiell vorausliegt; das Nichtseiende des Irrtums wie das Seiende des „richtigen" Urteils bestehen begrifflich zu Recht nur in ihrer Beziehung auf einen idealen Begriff der Wahrheit, als der Idee eines logischen Systemzusammenhanges aller Urteilsrelationen.

Das platonische Problem des Irrtums erwächst aus der mangelnden Klarheit über den prädikativen Charakter des logischen Denkens; das isolierte „Etwas" der Wahrnehmung und des Gedankens muß seines Anspruchs auf Sein und Wahrheit entkleidet werden, die nunmehr einzig dem Bereiche der synthetischen Beziehung zufallen. Denn erst die Synthese des

Urteils gestattet ihre Bestimmung als wahr oder falsch; auch die falsche Synthese ist zufolge der Erhaltung des Subjektsbegriffs logisch möglich und berechtigt[1]). — Die letzte Relation des Urteils zur Idee der Wahrheit kommt im „Sophisten" in der einfachen Weise zum Ausdruck, daß das falsche Urteil als dasjenige bestimmt wird, das Nichtseiendes als seiend aussagt (263 d). Wie es längst aufgefallen ist, führt der Philosoph hier in ungenauer Weise das Nichtseiende als das „Verschiedene" ein. Das falsche Urteil ist aber nicht nur verschieden vom richtigen. Der Zusammenhang des Nichtseienden mit der Erhaltung des „Falschen" gestaltet sich unerlaubt direkt. Er besteht an sich zu Recht, aber in dem feinern Sinne, daß das relative Nichtsein des Subjektes, das in seiner in bestimmter Beziehung nicht stattfindenden oder falschen Prädikation besteht, mit seinem relativen Sein vereinbar ist. Die Prädikation an sich aber setzt voraus, daß das Nichtsein wiederum als das „Verschiedene" gedacht werden kann. — Es ist das Nichtseiende in seiner nächstliegenden Bedeutung, in seiner Beziehung auf die „Wahrheit", das zur endgültigen Charakteristik des Irrtums beigezogen werden muß. Nichtseiendes wird in ihm ausgesagt, nicht in der Bedeutung des Verschiedenen, sondern in dem Sinne, daß die in Frage stehende Prädikation eines Subjektes nicht zu Recht besteht. Und wie das Urteil den Begriff seiner Isolierung entreißt und seine Beziehung zur logischen Systematik herstellt, so bedeutet die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils seine Beziehung oder Nichtbeziehung auf den in der Idee der Wahrheit sich vollziehenden Zusammenhang aller möglichen Urteilsbeziehungen.

Am Begriff des falschen Urteils hängt das Urteil überhaupt; es ist der kritische Begriff, an dem das in jedem Urteil voraus-

1) Ist dies aber einmal festgestellt, so bleibt über jene Beziehung des Urteils auf die Idee hinaus kein Raum für eine logische „Erklärung" des Irrtums und des falschen Urteils frei. Der Irrtum kann letztlich nicht aus irgendeiner Kombination gegebener Elemente logisch erklärt werden, wie es in den Zusammenhängen des Theaetet versucht worden war. Der Maßstab, nach dem das Urteil als Wahrheit oder Irrtum bezeichnet wird, kann nur ein idealer sein; irrtümlich ist ein Urteil insofern, als es vor der Kritik einer systematisch sich auswirkenden Wissenschaft nicht bestehen kann.

gesetzte Sein des Subjektes aufgezeigt wird. Ohne dieses Sein fände weder das falsche noch das richtige Urteil den Ansatz seiner prädikativen Beziehung; aber am falschen wird das Problem dieses Seins am deutlichsten sichtbar. Am falschen Urteil hängt das Denken, die Doxa, die Erscheinung; mit der Feststellung seiner Möglichkeit ist auch deren Definition möglich geworden (263 c ff.). Sie alle erfordern, daß sie als wahr oder falsch, positiv oder negativ gedacht werden können. Im innern Dialog der Seele findet Bejahung und Verneinung statt (263 e); die Doxa gewinnt in dieser ihrer Doppelform ihre abgeklärte Vollbedeutung des „Urteils", die sie als „Vollendung des Denkens" erscheinen läßt. Auch die „Erscheinung" kann positiv bestimmt werden; sie gehört zu dem, was mit dem Logos verwandt ist (264 b). Denn es ist nunmehr logisch möglich, von täuschender Erscheinung zu reden.

Das erinnert uns an ein anderes gewichtiges Dokument dieser Methode. An der logischen Methode der synthetischen Beziehung hängt die Möglichkeit der dialektischen Bewegung des Denkens und Erkennens. Dieser Gedanke zieht sich auch durch die Entwicklungen des Parmenides[1]). Bestreitung

1) Um das Problem der Möglichkeit der Erkenntnis handelt es sich schon bei der Aufdeckung jener Schwierigkeiten, denen der Begriff der „Anteilnahme" der Dinge an der Idee verfällt (131 a ff.). Besonders deutlich wird es dort, wo nachgewiesen wird, daß unter Voraussetzung des χωρισμός von Dingen und Idee die Ideen nicht von uns, nur von der Gottheit erkannt werden können (133 b ff.); denn es ist ihnen dank ihrer Absolutheit nicht möglich, zum menschlichen Erkennen in einer Beziehung zu stehen; dessen fortschreitende Bewegung wäre damit aufgehoben. Dem Dialoge liegt, wie wir sehen werden, letztlich die Frage zugrunde, durch welche logischen Voraussetzungen die Möglichkeit der Erkenntnisbewegung bedingt ist. — Wie aber die Subjektsbeziehung der Idee beglaubigt werden muß, so darf andererseits das Denken seiner gegenständlichen Bedeutung nicht verlustig gehen. Auch nach dieser Seite hin liegt im Parmenides ein Zeugnis bewußter Abwehr vor. Die Schwierigkeiten der Ideenlehre könnten vielleicht dadurch weggeräumt werden, daß die Ideen selbst als Gedanken und als immanente Bewußtseinsinhalte der Seelen erklärt würden (132 b, c). Ein subjektiver Idealismus der Bewußtseinsimmanenz würde an die Stelle einer starren Transzendenz treten. Diesen Ausweg schneidet Platon ab durch den einfachen Hinweis auf den objektiv-logischen Sinn von allem Denken. Der Gedanke denkt etwas; er bezieht sich auf etwas und zwar auf ein Seiendes (132 c). Dieses Seiende erweist sich als die Idee; ihrem objektiven Gehalte entsprechend ist sie nicht selbst wiederum

der logischen Relation bedeutet Aufhebung aller Erkenntnis. Nicht ohne Grund figuriert die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis auch in den beiden Reihen von absoluten und relativen hypothetischen Setzungen und Folgerungen, deren systematische Zusammenhänge im Parmenides sowohl im Sinne isolierender, als Beziehung schaffender Logik entwickelt werden. Wenn das Eine absolut gesetzt ist, dann kann es der Konsequenz nicht entgehen, daß es von ihm weder Name, noch Rede, weder Wissen noch Wahrnehmung noch Urteil gibt (Parm. 142 a); bei relativer Setzung dagegen kommt ihm mit den nächstliegenden raumzeitlichen Relationsbestimmungen auch die Fähigkeit zu gewußt, geurteilt, wahrgenommen, gesprochen, genannt zu werden (155 d). Und dieselben Folgerungen wiederholen sich für das nichtseiende Eine, je nachdem es absolut oder relativ gedacht ist (160 c, d, 164 a, b). Dieses hypothetische Verfahren führt aber insofern zu greifbaren gedanklichen Auswirkungen, als in dem Korrelatbegriffe des „Andern" eine ganz bestimmte logische Kategorie vertreten ist. Der Einheit steht alsdann im „Andern" das unabgegrenzte Feld der wissenschaftlichen Erfahrung gegenüber. Die Folgen, die eine so oder so verstandene Setzung des Einen oder Nicht-Einen für das „Andere" haben kann, müssen darum von der schwerwiegendsten Art sein. Dies zeigt sich deutlich in der Durchführung der 7. Hypothesis, die das Eine als nichtseiend setzt, und bei relativer Auffassung dieses Nicht-Einen die Folgerungen für das „Andere" untersucht (164 b ff.). Das „Andere" tritt hier auf als „Quantum"; es ist offenbar an die Materie gedacht, die der wissenschaftlichen Bestimmung harrt. Dieses „Quantum" ist nicht Eines; es entspricht also der in der Hypothesis ausgesprochenen Bedingung. Denn jedes „Quantum" ist in Wahrheit unendlich in der Zahl seiner Bestandteile, und auch der kleinste Bruchteil verwandelt sich bei genauerer Betrachtung aus einer Einheit in eine Vielheit, aus einem Kleinsten in ein Großes gegenüber dem, was sich aus seiner erneuten Zerstückelung

Gedanke, sondern Gedachtes. Es kann also keine Rede davon sein, daß sich alle Ideen, alle Gegenständlichkeit in die subjektive Bewegung des erkennenden Geistes auflösen dürfte.

ergibt (164 d). Die Unendlichkeit der Materie im Kleinen hat sich dem Philosophen mit voller Deutlichkeit offenbart; der fortschreitende Prozeß der Erfahrung erweist sich auch nach dieser Richtung hin als unbegrenzt. Was einer also im Denken erfaßt, das muß zermürbt und zerstückelt werden, wenn das Eine, wie im Bereiche der Materie, als nichtseiend gedacht werden muß (165 b). Nichtsdestoweniger aber erscheint ein jedes „Quantum" als eines, obschon es in Wirklichkeit aus vielen Quanten besteht (164 d); ein Kleinstes wird sich scheinbar in der Menge der tatsächlich unendlich kleinen Größen zeigen; Gleichheit und Begrenzung wird in die Erscheinung treten, während man in Wahrheit von jeder vollzogenen Verwendung dieser Begriffe, von jeder durch sie erfolgten Bestimmung der Materie aus zu genaueren Bestimmungen und Begrenzungen fortschreiten kann. Ein derartiges „Quantum" muß einem, der es von weitem und ungenau betrachtet, als eine Einheit erscheinen, aus der Nähe aber und bei scharfem Nachdenken wird das Eine zum numerisch Unbegrenzten (165 c). Dieses Erfahrungsobjekt erscheint wie ein Gemälde aus der Entfernung einheitlich und in sich geschlossen, während es sich bei genauerer Prüfung in eine differenzierte Mannigfaltigkeit auflöst (165 c, d, vgl. 158 c, d). Völlig anders ist dagegen die Lage, wenn das Nicht-Eine absolut gesetzt wird, resp. wenn das Eine absolut negiert ist. Dann gibt es offenbar von diesem Nichtseienden weder ein Urteil noch eine Erscheinung; aber auch vom „Andern" wird durch die Konsequenz der Folgerungen jede Aussage unmöglich (166 a, b).

Das Nichtseiende tritt in diesem Zusammenhange auf als die Erscheinung; das ist die charakteristische Wendung, die die Dialektik des Parmenides in ihren letzten Entwicklungen nimmt. Die Erscheinung, das Phänomen, ist im platonischen Zusammenhang seinem Begriffe nach ein Nichtseiendes; eine „Masse" scheint Einheit zu sein, ist aber in Wirklichkeit Vielheit. Die Erscheinung, hier verstanden als Schein, setzt aber das Urteil voraus, daß das Erkenntnisobjekt in Wahrheit so nicht ist, wie es erscheint. Erst im negativen Urteil gewinnen wir also den so bestimmten Begriff der Erscheinung.

Und das negative Urteil wiederum setzt die begriffliche Methodik des Nichtseienden voraus, wie sie uns aus dem „Sophisten“ geläufig ist. „Erscheinung“ läßt sich also nur denken, wenn das Nichtseiende relativ und nicht absolut gedacht ist. Erst von den Voraussetzungen der beziehenden Logik aus wird das Urteil möglich, daß das „Andere“, der Gegenstand der Erkenntnis, einheitliche Masse nicht ist, sondern in ihrer Form erscheint. Was aber an der begrifflichen Möglichkeit der Erscheinung überhaupt gelegen ist, das wird aus der Betrachtung des vorliegenden Beispiels leicht ersichtlich. Der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung ist das „Andere“ nicht gegeben; es ist ihr Problembegriff und liegt dem Denken vor zur logischen Bearbeitung. Nur die Erscheinung, nicht aber der Gegenstand ist ihr gegeben. Erst vom Resultate des wissenschaftlichen Prozesses aus kann die Erscheinung als solche gekennzeichnet werden, weil sie erst von dort aus gesehen als Nichtseiendes zum Seienden in Gegensatz tritt. Steht dagegen die Erkenntnisaufgabe am Anfange ihres Weges, so ist sie angewiesen auf das, was vom objektiven Standpunkte des Resultates aus „Erscheinung“ genannt werden muß, was aber für den subjektiven Gesichtskreis des Forschenden den Gegenstand vertritt. Ohne die Erscheinung wäre es schlechthin unmöglich, im Gebiete des Seienden Fuß zu fassen — der wissenschaftlich geläuterte Begriff einer mannigfaltig differenzierten Materie könnte niemals gedacht werden, ohne daß vorher die Materie überhaupt, sei es als „Masse“ oder sonstwie, ins Auge gefaßt worden wäre. Das wissenschaftliche Denken muß die Möglichkeit haben, im Felde der Gegenständlichkeit seinen Ansatz zur Erkenntnis zu vollziehen. Das, was erscheint, ist der Ansatz der logischen Objektsbestimmung; denn von ihm wird im wissenschaftlichen Urteil ausgesagt; ihm wird im Urteil eine Bestimmung zuteil. Und der Ansatz und die Bestimmung des zu Bestimmenden wiederholen sich in der Folge der fortschreitenden Urteile in immer neuer Gestalt, so daß das Bestimmte immer wieder zum Bestimmbaren, das Sein immer wieder zur Erscheinung wird. Das, wovon ausgesagt, was bestimmt wird, ist aber nichts anderes, als das Subjekt des

Urteils; indem von ihm geurteilt wird, erweist es sich als das relativ Nichtseiende, als das es vom objektiven Standorte aus im Begriff der Erscheinung bestimmt wird. Denn in der Synthesis des Urteils schreitet die Erkenntnis über ihren begrifflichen Ansatz im Subjekte hinweg und erklärt ihn damit als der genauern logischen Bestimmung bedürftig, als des Seins relativ noch nicht teilhaftig. Das zu bestimmende Subjekt ist aber nach dem Gesagten nichts anderes als die Erscheinung. Ihr Nichtsein erweist sich als identisch mit dem relativen Nichtsein des Subjektes; andererseits ist ihr Begriff so unentbehrlich und wiederum so denknotwendig, als es derjenige des Subjektes im Urteil ist. Die Möglichkeit der Erscheinung ist die gewichtigste Auswirkung des Prinzips des Nichtseienden im Bereiche der platonischen Logik; ihr Begriff wird befestigt durch ihre logische Bestimmung als Subjekt. Beide haben am Begriffe des Nichtseienden Anteil; wie das Subjekt im Urteil relativ negiert wird, so wird die Erscheinung im Fortschreiten der Erkenntnis als relativ nichtseiend erklärt. Aber beide haben auch wiederum am Sein Anteil; denn sie sind nicht ein Nichts, sondern ein relativ Bestimmtes. In ihnen beiden ist die logische Synthesis vorbereitet; und kraft dieser Leistung des Ansatzes ist die Logik der synthetischen Urteilsbeziehung auf den Begriff der Erscheinung unumgänglich angewiesen. Das Nichtseiende ist unentbehrlich für die Erkenntnis des Seienden — diese Grundthese platonischer Logik, wie sie uns in immer neuen Formen begegnet, erfährt im Parmenides im Nachweis der Möglichkeit von Phänomen und Doxa (bei Voraussetzung des relativen Nichtseienden) ihre erneute Bestätigung.

Wir versetzen uns zurück in die Zusammenhänge des Sophistes. Mit Nachdruck war die Vernunft, das Leben, die Bewegung des Seienden behauptet worden. Die Entwicklung der dialektischen Methodik hatte die unmittelbare Aufgabe, die Möglichkeit nachzuweisen, die Ruhe, wie nicht minder die Bewegung als seiend zu denken. Der synthetische Grundgedanke dieser Methode sicherte vor allem die formal logische Denkbarkeit beider Prädikationen. Das Sein steht nicht mehr als ein beziehungsloses Drittes neben beiden Begriffen; es ist von

ihm möglich auszusagen, daß es sich bewegt oder ruht. Damit ist zunächst formal auch die gesteigerte Bestimmung des Seins als Leben und Bewegung gerechtfertigt, ohne daß es damit dem allgemeinen heraklitischen Umschwung verfallen müßte. Denn die Beharrung, die Ruhe der Idee besteht in dieser neuen Bestimmung des Seins nicht minder zu Recht. Die absolute Konkurrenz beider Begriffe hat sich aufgehoben in die Frage nach ihrer begrifflichen Gemeinschaft. Aber in diesem Nachweis der logischen Möglichkeit, das Sein als bewegt zu bezeichnen, erschöpft sich die Bedeutung der dialektischen Methodik für das Seinsproblem nicht. Handelt es sich doch um keine andere Bewegung, als die der Erkenntnis, die sich im Sein in ihrer passiven Bestimmtheit, damit aber notwendig in der Seele in der Aktivität des Erkennens vollziehen soll. Was in jener Entwicklung der Dialektik festgestellt wird, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Prädikation; angewandt auf den Begriff des Seins gestattet sie, ihm die Prädikate der Ruhe und der Bewegung beizulegen. Allein es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Dialektik des Sophistes in einer viel tiefern, innigern Beziehung zu dem proklamierten Prinzip des Lebens und der Bewegung steht. Dieser zentrale Gedanke des Dialoges ist nicht nur ein beliebiger Anwendungsfall des dialektischen Gedankens. Sondern die Möglichkeit der Dialektik bedeutet an sich die Möglichkeit der Erkenntnis, und damit die Möglichkeit einer Bewegung von Sein und Seele. Und indem der Seele die Aktivität des Erkennens zu eigen ist, wird es erlaubt sein, im Problem der Dialektik kurzerhand das Problem der Bewegung der Seele wieder zu erkennen.

Der Nachweis dieses Zusammenhanges bedarf aber nach Allem keiner längern Ausführung mehr. Es hat sich klar herausgestellt, daß das platonische Denken einer mehrfach abgestuften Auffassung des Erkennens gegenüber steht, deren Konsequenzen unweigerlich seine Festlegung auf bestimmte, vereinzelte Erkenntnisinhalte bedeuten müssen. Denn ihre Beziehungslosigkeit schneidet den Weg zu dem erst zu entdeckenden Inhalte ab; jene Inhalte ruhen in sich selbst und legen

die Bewegung des Geistes in ihrer Absolutheit still. Abschluß, Ruhe, Negation des seelischen Geschehens sind ihre unmittelbare Wirkung. Durch die Dialektik wird der Bann dieser Erstarrung gebrochen. Die Beziehungen werden aufgedeckt, die Gemeinschaft der Begriffe wird hergestellt, in ihrer Verflechtung schreitet die Erkenntnis vor und erobert sich Stufe um Stufe ihres Gehaltes. Im synthetischen Akt des Urteils erblicken wir das Urbild dieser seelischen Bewegung. Im Subjekte negiert sie denjenigen Erkenntnisinhalt, von dem sie ihren Ausgang nimmt, in dem Sinne, daß sie ihn für relativ unbestimmt, unerkannt, unaufgedeckt erklärt — warum würde sie sonst etwas von ihm aussagen? Sie schreitet vor zur Prädikation und verknüpft damit das Subjekt mit dem Systemzusammenhang der Begriffe, insofern er als bekannt vorausgesetzt wird. Denn der Prädikatsbegriff gilt als bekannt, d. h. er steht in Beziehungen, die bereits Gegenstand des Wissens sind. Indem er zum Subjekte in Beziehung tritt, vollzieht er dessen Anschluß an die Systematik der logischen Relationen. Das Subjekt wird negiert, aber nicht aufgehoben; es wird negiert nur in seiner relativen Isolierung und Unbestimmtheit, und seine Negation bedeutet seine vollständigere Einfügung in den positiven Zusammenhang der Wissenschaft. Es kann uns nicht entgehen, daß der Aufbau des Urteils unmittelbar zurückweist auf das fundamentale Prinzip des Ursprungs, das im Begriff des Nichtseienden sein logisches und ethisches Werkzeug findet.

Im Urteile finden wir dargestellt die Möglichkeit des Denkens, der seelischen Bewegung. Aber während der spekulative Bewegungsbegriff das seelische Leben einer zusammenhanglosen Sukzession von Inhalten verfallen läßt, sichert das Prinzip der Dialektik die Kontinuität ihrer Folge, die ihnen das Gepräge seelischer Inhalte gibt. Seelische Bewegung bedeutet Zusammenhang; denn ihre Negation ist relativ. Die Beziehung, die sich in ihr vollzieht, hebt den Ausgangspunkt der Beziehung nicht auf, sondern hält ihn in seinem relativen Sein fest. Nur von einem bestimmten Orte der Erkenntnis aus vollzieht sich das seelische Geschehen; seine Fortbewegung weist notwendig auf einen seelischen Inhalt zurück, in dessen Ueberwindung

sich die Bewegung des Geistes vollzieht. Indem so die Dialektik die Möglichkeit der seelischen Bewegung überhaupt sichert, verbürgt sie andererseits gerade den seelischen Charakter dieses Geschehens; in der Kontinuität ihres Verfahrens verbürgt sie den Sinn der geistigen Bewegung. In weiterem Ausblick dürfen wir demnach in Sophistes den Nachweis durchgeführt erblicken, daß im Felde der Seele nicht nur Geschehen, sondern Geschichte möglich ist.

4. Die Seele als Ursprung.

In der sogenannten dialektischen Schriftengruppe steht das Problem der Seele scheinbar durchaus im Hintergrunde des Interesses; nirgends wird sie dort zum direkten Thema der Untersuchung gewählt. Beinahe unverhofft fiel uns der reiche Ertrag anheim, der sich aus der genauen Ueberlegung dieser Dialoge für unser Thema gewinnen ließ. Ein Problem von eminenter Tragweite, zunächst verdeckt durch vulgäre Streitkunst, offenbarte mehr und mehr seine grundsätzliche, philosophische Bedeutung, seinen ernsthaften Sinn und seine Unverkennbare Tiefe. Immer deutlicher wurde seine innere Verflochtenheit mit der Entfaltung der Dialektik, deren Darstellung diese Schriften gewidmet sind. Und wie es ein eigentümliches Merkmal platonischen Denkens ist, daß die Sphäre des psychischen Problemgebietes nur im Hinblick auf die Objektivität der Idee eine förderliche Verarbeitung und Erforschung erfahren kann, so ist es eben darum innerlich wohlbegründet, wenn ein entscheidender Fortschritt im Felde der Logik für den Begriff der Seele nicht ohne tiefgreifende Konsequenzen bleibt. Das Problem der Dialektik ist gleichzeitig seelisches Problem, — es kann nicht umhin es zu sein, wenn jene grundlegende Korrelation von Subjekt und Objekt zurecht besteht. Auf die Folgerungen, die sich aus der Entfaltung platonischer Logik für den Problemkreis der Subjektivität ergeben, war unser Augenmerk gerichtet. Wenn Leben und Bewegung als fundamentale Faktoren im Reiche der Idee proklamiert wurden, so gewann dieser zunächst spekulative Gedanke Sinn und Gehalt in seiner Beziehung auf die dialektische Bewegung der Seele, deren Möglichkeit zwar

des Nachweises bedurfte, aber auch mit voller Klarheit aufgezeigt werden konnte. Und wenn wir nun endlich vor der Aufgabe stehen, den platonischen Gedanken über die Seele in jenen späten Schriften nachzuspüren, die das methodische Interesse an der Idee zurücktreten lassen gegenüber der kraftvoll anschaulichen Verherrlichung und der spekulativen Darstellung ihres kosmischen Gestaltungsvermögens, so legt die eben angedeutete Gedankenfolge nahe, diese abschließende Untersuchung bei demjenigen Begriffe aufzunehmen, der nicht nur im psychologischen Denken der Spätzeit bestimmend in den Vordergrund tritt, sondern der gleichzeitig dessen innern Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Methodik der platonischen Lehre in einer uns wahrnehmbar gewordenen Weise andeutet. Wir meinen den spekulativen Begriff der seelischen Bewegung.

Dieser Begriff entstammt der Naturphilosophie der Vorzeit vgl. Ar. de an. I. 2, 403 b, 405 a; Diog. L. VIII, 88. Alcm.). Nur zu nahe liegt es, in der Bewegung das Wesenhafte der Seele zu erblicken. Seele bedeutet Leben, Leben schafft Wachstum und Werden; Seele und Bewegung vereinigen sich in der naiv naturhaft erfaßten Vitalität, die über dem Erdkreis waltet. Der Begriff der Bewegung entbehrt hier noch seiner mathematisch-mechanischen Präzisierung; er wird im engsten Zusammenhange mit dem unmittelbar und unwissenschaftlich begriffenen organischen Geschehen gedacht. Diese Lebensbewegung zeichnet sich aber darin vor dem sonstigen Walten der Naturkräfte aus, daß in ihr etwas Ursprüngliches, Eigenkräftiges, Schöpferisches vermutet wird: Seele bedeutet nicht nur Bewegung, sondern das, was den Geschöpfen die Bewegung verleiht (de an. I. 2, 404 a). Der Inbegriff, der Ursprung die Quelle der Bewegung scheint dem beseelten Lebewesen zu eigen zu sein. Und vollends wird die Eigenart der Lebensbewegung hervorgehoben und anschaulich gemacht, indem sie durch das Prinzip der Selbstbewegung genauer bestimmt wird. Alles Bewegte empfängt den Anstoß seiner Bewegung von außen her; es kann sie aber letztlich nirgends anderswoher als von der Seele ableiten. Denn die Seele wird durch sich selbst bewegt.

Ausgehend von der Ahnung eines unleugbaren Eigengehaltes aller Lebenserscheinungen präzisierte sich das naturphilosophische Denken zu einer durchaus einleuchtenden und klaren begrifflichen Konzeption, mit der sie der Eigentümlichkeit des Lebensproblemes gerecht zu werden vermeinte. Gerade die physikalische Paradoxie der Selbstbewegung schien vorzüglich geeignet, die Besonderheit seines Gehaltes anzudeuten. Und nun stehen wir vor der eigenartigen Tatsache, daß Platon in seiner spätern Seelenlehre sich dieses spekulativen Theorems bedient, um Wesen und Wirkung der Seele, ihr Verhältnis zum Kosmos und ihren unvergleichlichen Eigenwert darzustellen. Mit einer gewissen Unbefangenheit geht er ein auf die so einleuchtende Deutung der Lebensvorgänge, die den beseelten Körper vom unbeseelten durch seine selbständige, eigenkräftige Bewegung unterscheidet (Phaedr. 245 e); Leben und Seele sind in der Natur dort anzutreffen, wo etwas sich selbst bewegt (Nom. 895 c). Und diese Auffassung erhebt sich zur deutlich ausgeprägten Theorie. Zwei fundamentale Bewegungen treten in den kinematischen Betrachtungen der „Gesetze" zuletzt in den Vordergrund: die, welche ein anderes bewegt und ihrerseits von einem Dritten bewegt wird, und die, welche sich selbst und ein anderes bewegt (894 b, c). Diese letztere Bewegung wird vor der ersteren nachdrücklich ausgezeichnet. Sie ist die wahrhafte Veränderung und Bewegung des Seienden; durch ihre Kraft und Wirksamkeit übertrifft sie die andern Bewegungen bei weitem (894 d). Denn die Selbstbewegung genießt zeitlich-vorzeitliche Priorität; sie ist die „erste Veränderung". Wenn einmal das All zum Stillstand käme, dann müßte wohl die Selbstbewegung zuerst den Bann der Ruhe brechen (895 a); als der Ursprung aller Bewegung überragt sie alle andere Veränderung an Würde und Kraft (895 b). Dieser ihrer Eigenart wohnt auch in den Augen Platons eine Verwandtschaft mit der Seele inne, so daß sie geradezu imstande ist, als Logos, als Definition der Seele zu gelten: sie ist die Bewegung, die sich selbst zu bewegen vermag (896 a)[1]).

1) Vgl. Ar. de an. I. 2. 404 b ff. das Zusammentreten der spekulativen Bestimmung der Seele mit ihrer Charakteristik durch die Erkenntnis. Vgl. auch Diels: Anax. A 101.

Daß die platonische Seelenlehre in ihrer spätesten Phase sich dieser naturphilosophisch orientierten Formulierung bedient, ist unleugbar ein Symptom absteigender Lehrentwicklung. Ein gewisses Erlahmen der philosophischen Energie bekundet sich in den letzten Schriften vor allem darin, daß das wirksamste und kraftvollste Element platonischen Denkens, die Idee, mehr und mehr in den überweltlichen Hintergrund zurücktritt und einer auf den Kosmos gerichteten, großzügigen und tiefsinnigen Betrachtung alles Geschaffenen Raum gibt. Auch für die Seelenlehre bedeutet diese gelinde Verdunkelung der grundlegenden Orientierungen keinen Gewinn; letzte unentbehrliche Richtlinien scheinen unsicher geworden, wenn jetzt von der Seele nicht mehr im unmittelbaren Zusammenhang mit der Idee, sondern als von einem in sich selbst beruhenden Wesen die Rede ist. Nichtsdestoweniger fragen wir auch hier nach der Kontinuität dieser Lehrbildung in bezug auf den bis jetzt festgelegten Bestand. Zwei Momente geben uns das Recht, von einer solchen zu reden. Der Begriff einer Bewegung der Seele steht im platonischen Denken nicht ohne Beziehung zu den zentralen Problemen, zu den gewichtigsten Lösungen, die diese Philosophie uns bringt. Ob die Seele sich bewegt oder nicht, das mußte in ihr zu einer ernsthaften Frage werden; denn diese Bewegung war nicht diejenige von Dingen im Raume, sondern sie war seelischer Art und bedeutete ihr Lernen, Erkennen, Denken. Die Möglichkeit dieser Bewegung beruhte auf der Denkbarkeit der logischen Synthesis, und diese mußte darum erwiesen werden. An diejenige Bewegung der Seele, die im dialektischen Fortschreiten des Geistes ausgelöst ist, erinnern wir uns, wenn wir in den „Gesetzen“ von der seelischen Bewegung lesen. Und der Rückblick auf den tiefen, geistigen Sinn dieses Prozesses gibt uns das Recht, auch in der abgekürzten Formel der physisch-metaphysisch gewordenen Weltbetrachtung die Bewegung der Seele wieder zu erkennen. Und das andere, was in dieser Alterslehre an die reinsten platonischen Darstellungen der Seele anklingt, ist die Art und Richtung dieser Bewegung. „Sie selbst durch sich selbst“ — das ist es, was auf den Höhen dieser philosophischen Entwicklung das unvergleichliche Wesen

der Seele kennzeichnet. Die Seele genießt ein eigenartiges, originales Leben; sie ist einer Bewegung fähig, die schlechthin wurzelhaft, autochthon in ihr in die Erscheinung tritt, und wenn auch in ihrem eigenen Felde heterogene Wirkungen ein Daseinsrecht beanspruchen, so ist es doch nur die eine Bewegung, die der Seele wahrhaft zu eigen ist. Diese Bewegung kennen wir aber längst als diejenige des denkenden, erkennenden Geistes; in zähem Kampfe mit den zersetzenden Einwirkungen seelenfremder Gewalten und Einflüsse sucht die Seele ihre wesenhafte Eigenrichtung zu behaupten. In ihrem Denken bewegt sich in der Tat „sie selbst durch sich selbst"; welchen andern Sinn aber dürfen wir in dem kinetischen Seelenprinzip suchen, als den erstarrten Ausdruck ihrer lebendig und klar erfaßten Autonomie? Und so können wir wahrnehmen, wie dem Philosophen auch in seiner Spätzeit die selbständige Wirkung seelischer Tätigkeit als ihr wesentlicher Grundzug deutlich vor Augen steht; sie ist festgehalten, auch wo der Glanz der Ideenerkenntnis etwas verblichen ist. Ja sie wird geradezu zu einem Mittelpunkt, zu einem wesentlichen Motiv jener tiefsinnigen spekulativen Gedankenbildung, die den Alterswerken des Philosophen nach ihrer kosmologisch-psychologischen Seite hin ihre besondere Anziehungskraft verleihen[1]).

Die platonische Philosophie der Spätzeit, wie sie im Timaeus ihren historisch wirkungsvollsten Ausdruck findet, ist eine Weltlehre geworden; ihr wesentlicher Grundzug ist die Betrachtung des Kosmos. Wenn dieser Gedanke des Kosmos auch im platonischen Denken eine so bedeutende Rolle spielt, so geschieht es natürlich aus jenem tiefen Interesse heraus, das antike Geistesart an den Zusammenhängen und Ordnungen des Weltalls nimmt. Kosmos bedeutet Gesetzmäßigkeit, Klarheit, Ebenmaß, Harmonie; sein Wesen ist das Urbild auch der sittlichen Vollkommenheit für die Menschen. Denn in ihm herrschen alle diejenigen Mächte, deren Wirksamkeit die Voraussetzung menschlicher

1) Vgl. endlich auch die Anwendung der Begriffe κίνησις und ἡσυχία auf die Lehre von Lust und Unlust (Polit. 583 e). Das Werden beider kann nur als Bewegung gedeutet werden; das Eine darf nicht bloß als der Ruhepunkt des Andern aufgefaßt sein. Ferner Theaet. 153 c: Das Gute an Seele und Körper als Bewegung.

Gemeinschaft bildet (Gorg. 508 a). Seine Betrachtung bedeutet auch für den philosophisch erleuchteten Geist ein unersetzbares, unentbehrliches Erlebnis, voller Beziehungen zum menschlichen Streben nach geistiger und sittlicher Entfaltung.

Der Gedanke an den Kosmos vertritt einen ganz bestimmten Ort in der Reihe begrifflicher Möglichkeiten, die für das platonische Denken in Betracht fallen. Sein Begriff ist nicht zufälliger, empirischer Natur; in ihm ist nicht etwa nur der besondere Gegenstand astronomischer Betrachtung repräsentiert, der dann durch seinen eminenten Gehalt auch das philosophische Denken gefangen nähme. Mit voller Schroffheit wird in der Weltspekulation des Timaeus an dem Unbedingten der Idee festgehalten. Als ob es gelte, zwei feindliche Reiche zu scheiden, wird dem ewig Seienden, das sich selbst immer treu bleibt und nur mit dem vernünftigen Denken zu begreifen ist, das ewig Werdende, das gemeint und wahrgenommen wird, gegenübergestellt (Tim. 27 d, 28 a). Die Seelen, die unsterblich genannt werden, machen die Fahrt auf der Außenseite des Himmels; sie schauen, was außerhalb des Himmels ist. Am überhimmlischen Orte aber wohnt das Sein, das in Wahrheit ist (Phaedr. 247 c). Allein nicht gleichmäßig ist die Welt des Werdens und der Sinne dem Verdikte der Ideenferne verfallen. Völlig reine Idealität allerdings, unverfälschte logische Klarheit der Begriffe und Beziehungen herrscht nur in jenem göttlichen Reiche der Idee. Die Welt des Körpers kann das Gesetz niemals ganz adäquat vertreten; ihr Wesen ist nicht idealer Ordnung (Politic. 269 d; vgl. Polit. 529 c, d). Aber nichtsdestoweniger gibt es eine Sphäre der Sichtbarkeit, die durch ihre wunderbare Verwandtschaft mit dem geistigen Reiche Sinnen und Denken zur Klarheit des Ewigen emporhebt. Das ist der Himmel oder der Kosmos, der zwar noch Gemeinschaft mit der Körperlichkeit hat, während er andererseits vom Schöpfer reicher Beseligung gewürdigt wurde; denn nach Möglichkeit bewegt er sich in der Gesetzmäßigkeit des Selbigen, in der Ordnung der Idee (Politic. 269 d, e). Die Bewegungen der himmlischen Körper stehen nicht bloß als einer der mög-

lichen Anwendungsfälle physischer Gesetzmäßigkeit im Bewußtsein des antiken Betrachters.

Die Relativität ihrer Ordnungen, die unendliche Wechselbezüglichkeit ihrer Wirkungen, wie sie von uns Modernen erkannt worden ist, hindert unser Denken, die Erscheinung der siderischen Welt mit dem Gesetze ihrer Bewegung zu identifizieren, so wenig wir ihre Beziehung auf die Idee einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit preisgeben. Dort steht der Geist unter dem tief in Denken und Leben eingreifenden Eindruck, daß die Sinnenwelt nicht völlig dem Scheine und dem Wandel verfallen ist, sondern daß in ihr eine Sphäre besteht, in der der Gegensatz von Idee und Erfahrung, ewiger Ordnung und schwankender Unbestimmtheit annähernd überwunden ist. Die Absolutheit des Gesetzes ist in der Erscheinung dargestellt; die unendliche Kluft zwischen den höchsten idealen Urbildern und der irdischen Unzulänglichkeit wird vermittelt durch ein sichtbares Reich, in dem Vollkommenheit und ideale Vollendung dem staunenden Bewußtsein sinnlich erfaßbar nahetreten.

Der Himmel ist geworden; denn er ist sichtbar, fühlbar und hat einen Körper (Tim. 28 b). Der Uranus ist der Inbegriff des Sichtbaren (Polit. 509 d); in ihm ist die Sichtbarkeit emporgehoben und geläutert zur Reinheit und Klarheit des überirdischen Reiches. Und das Vermögen des Sehens wird geadelt durch den unschätzbaren Dienst, den es im Schauen der himmlischen Körper und ihrer Bewegungen leistet (47 a; vgl. Phaedr. 250 d). An der Betrachtung der kosmischen Vorgänge ist das wissenschaftliche Bewußtsein erwacht. Zeit- und Zahlbegriff hängen aufs innigste mit der astronomischen Beobachtung zusammen; und aus der Erforschung des Kosmos leitet nichts geringeres als Philosophie selbst ihren Ursprung her, die doch das höchste und beste Geschenk ist, das die Götter jemals dem sterblichen Geschlechte verliehen haben. Nicht ohne tiefbegründeten Nachdruck wird vor den andern sinnlichen Fähigkeiten dem Gesichte eine besonders hohe Auszeichnung zuteil (vgl. Polit. 507 c). Und immer deutlicher gewinnt es den Anschein, als ob nicht die Sinnlichkeit als solche schlechthin der Idee entfremdet sei; im Gedanken des Uranus

kündigt sich eine letzte Versöhnung von Denken und Sinnlichkeit, Begriff und Empfindung an. Das Vermögen der Sinne, das im platonischen Denken so sehr der Ideenfeindschaft beschuldigt wird, findet vielleicht im Lichte letzter Gesichtspunkte und Gedanken, wie sie der Blick in das unendliche Universum herausfordert, eine endgültige Rechtfertigung.

Die Wirklichkeit der Erfahrungswelt, wie sie von Platon beurteilt ist, wird mit mehr oder weniger Bestimmtheit als das minderwertige Gegenbild zum vollkommenen Reiche der Idee hingestellt. Auch der „Himmel" gehört zur wirklichen Welt; er unterscheidet sich scharf von der Idee, die am überhimmlischen Orte wohnt. Allein darin besteht der besondere, tief eigenartige Zug des kosmologischen Denkens des Philosophen, daß im Bilde des Kosmos die sonst wenig geachtete wirkliche Welt nunmehr in imponierender, annähernd vollkommener Gestalt in die Erscheinung tritt. Ihre Betrachtung fesselt die Energie der platonischen Forschung; sie gibt sich hin an das Studium der Geheimnisse des Universums und scheint darüber beinahe ihr Palladium, die Idee, in einer transzendenten Welt zu vergessen. Auf einer prinzipiell neuen Problemstufe bewegt sich dieses kosmologische Denken: es ist nicht mehr die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Idee, sondern die so und so bestimmte gesetzmäßige Wirklichkeit, die sich im umfassenden Begriffe des Kosmos dem denkenden Bewußtsein aufdrängt. So und so ist es mit der Gestalt und Lage der leuchtenden Körper am Himmel bestellt; so und so vollenden sie ihre zyklischen Bewegungen. Und die Idee, die in ihrer Gesetzmäßigkeit die unbegrenzte Möglichkeit kosmischen und terrestrischen Geschehens enthält, wird uns nicht erklären und begreiflich machen können, daß im Stellensystem des kosmischen Raumes dort und jetzt die Sonne am Himmel steht. Die Welt der Erfahrung steht im platonischen System nicht unabhängig neben der Idee; deren logischer Sinn ist wohl kein anderer als derjenige einer wissenschaftlichen Begründung der empirischen Erkenntnis. Idee und Erfahrung durchdringen sich gegenseitig und konstituieren in ihrer Wechselbeziehung den Begriff der Wissenschaft.

Und keine inhaltliche Gegebenheit darf als fertiges „Erfahrungsmaterial" der wissenschaftlichen Methodik selbständig gegenübertreten. Allein das hindert nicht, daß innerhalb des logischen Gesamtzusammenhanges die Problematik der so und so vollzogenen Bestimmung als eine eigentümliche anerkannt wird, die mit dem kontinuierlichen Fortschreiten der begrifflichen Verflechtung allein ihre Lösung noch nicht findet. So wenig sich irgendein Erkenntnisinhalt ihrer Gesetzmäßigkeit entziehen wird, so wenig darf andererseits behauptet werden, daß ihre Kontinuität kraft ihrer logischen Notwendigkeit auf die so und so zu fixierende Erscheinung ausmündet. Vielleicht, daß in der Betrachtung des Kosmos dem platonischen Denken die Besonderheit dieses Problems undeutlich vorschwebt, vielleicht, daß sich ihm hier die Zerfahrenheit der wirklichen Welt zur imposanten Einheit des Universums zusammenfaßt und in dieser Gestalt ihre besonderen Forderungen an die philosophische Erkenntnis stellt; sie darf es um so eher wagen, als sie ja in ihrer kosmischen Vollendung ihrerseits an der Vollkommenheit der Idee Anteil hat. Von der Mannigfaltigkeit der Erscheinung erhebt sich dieses Denken zum einheitlichen Begriffe einer „Welt". Denn auf die Einheit des Himmels, auf die Einheit des Kosmos und seines tiefen geistigen Gehaltes wird mehrfach ein besonderes Gewicht gelegt (Tim. 31 a, 69 c u. a.). In dieser geschlossenen Einheit tritt die in ihren kosmischen Dimensionen begriffene Erfahrungswelt der Idee gegenüber. Einheitlich und in seiner Einheit durchgreifend ist ihr fundamentales Problem; an der Einheit des Kosmos können jene tiefern Fragen lebendig werden, die mit der Gegenüberstellung von Ideenwelt und Universum ohne weiteres gestellt sind.

Der gewichtige Grundgedanke der platonischen Weltlehre ist darin zu erkennen, daß das Universum in Beziehung zur letzten ethischen Idee, zur Idee des Guten steht. Wir haben uns bereits daran erinnert, daß der Begriff des Kosmos von vornherein dem griechischen Denker eine Welt der logischen, ethischen und ästhetischen Vollkommenheit darstellen mußte. Tiefste Uebereinstimmung, reinste Vollendung ist in ihm verwirklicht. Und wir nehmen wahr, wie dieser bezeichnende Aus-

druck griechischen Weltbewußtseins in der Philosophie eines Platon sich kraftvoll Geltung verschafft. Sein kosmisches Denken verstattet einer letzten ethischen Grundbeziehung aller Welterkenntnis mit Nachdruck Zutritt; es gewährt ihr Anrecht auf das spekulative Begreifen des Alls, wie es die spätern Schriften versuchen. Allein wir wissen, daß Platon diese Gedankenlinien nicht erst im Alter verfolgt; Phaedo bezeugt uns, daß er schon in der Reife, wenn nicht in der Frühzeit seiner Jahre an den Erscheinungen des Weltalls ein ethisches Interesse nahm. Von der Lehre des Anaxagoras erwartete er den Nachweis, daß im Kosmos die denkbar beste Ordnung verwirklicht sei (97 c ff.). Die Bewegungen der Himmelskörper beschäftigten seinen forschenden Geist, und die Frage nach dem Grunde ihres so und nicht anders sich vollziehenden Verlaufs bedeutete für ihn, daß er das bestmöglichste kosmische Geschehen in ihnen erkennen wollte — daß es so, wie es ist, am besten sei, hätte er erkennen mögen. Und Timaeus ist die eindrückliche Kundgebung der verfestigten Ueberzeugung, daß der Kosmos schön ist (29 a).

Der Kosmos hat für Platon eine Wertbedeutung. Diese Tatsache bedeutet ja kein charakteristisches Merkmal seiner Lehre; sie kennzeichnet vielmehr das Herauswachsen seines Denkens aus der gesamten antiken, insbesondere pythagoreischen Betrachtungsweise, deren Gedanken über diesen hohen Gegenstand ja bis in die neuesten Zeiten weiter gedacht wurden. Diese geistesgeschichtlich typische Auffassung des Kosmos ist freilich der modernen Welt verloren gegangen; der „gestirnte Himmel über uns“ hat im Kulturbewußtsein der Zeit keine Bedeutung mehr, und nichts liegt unserm wissenschaftlichen Sinne ferner, als in der „wertfreien Sphäre“ exakter astronomischer Forschung ethische und ästhetische Gesichtspunkte auch nur von ferne in Rechnung zu ziehen. Dies darf uns freilich nicht veranlassen, den Wurzeln jener Anschauungsweise im platonischen Denken unser Interesse zu entziehen; daß sie gerade hier eine der bedeutendsten philosophischen Ausprägungen erfahren hat, müßte uns die Verfolgung ihrer innersten Motive vielmehr vielversprechend erscheinen lassen.

Was den Kosmos vor allem auszeichnet, ist seine Ordnung (Tim. 30 a). In der äußersten Sphäre zum mindesten herrscht die absolute Gesetzmäßigkeit; in der unbedingten Reinheit des Gesetzes; in der Klarheit ungetrübter Geistigkeit vollziehen sich dort die ewigen, unveränderlichen, in sich geschlossenen Umlaufsbewegungen. Diese Erkenntnis schafft sich in der Ueberzeugung Ausdruck, daß der „Geist" alles durchwaltet, daß der Geist König ist über Himmel und Erde (Phil. 28 c, e). Das Weltall ist nicht vom Mechanismus materieller Notwendigkeiten beherrscht; was an Notwendigkeit an ihm wahrgenommen wird, ist einer bloß dinglichen Gebundenheit entkleidet und hat damit den schreckhaften Charakter blindmechanischer Zwangsläufigkeit verloren. Seine Notwendigkeit wird vielmehr als eine geistige Bindung verstanden und als diejenige der Idee erkannt. Der beängstigende Gedanke einer geistesfremden Natur ist innerlich überwunden durch die Erkenntnis der Geistigkeit ihres Gesetzes.

Die logische Gesetzmäßigkeit des Alls ist aber nicht das Letzte, was der Philosoph über die wirkliche Welt der kosmischen Erscheinungen lehrt. Diese Welt ist *geschaffen*, sie ist die Schöpfung des guten Gottes. Sie ist wenigstens in der Reinheit der astralen Sphäre geschaffen nach dem Vorbild der ewigen Ideen[1]). Daß sie das Abbild jener unveränderlichen, in sich selbst ruhenden Geisteswelt ist, das ist der Ausdruck der logischen Ordnung und Gesetzmäßigkeit, wie sie in ihr wahrgenommen wird. Der Schöpfer schafft nicht willkürlich, sondern er blickt in seinem Schaffen hin auf die reinen Urbilder, die der geschaffenen Welt *unbedingt* entrückt sind und eben darum nicht wieder in der Gestalt der dinglichen Existenz gedacht werden dürfen. Aber nun ist es doch ein neuer Gedanke, eine selbständige philosophische Perspektive, daß der Kosmos in seinen Ordnungen jenen Urbildern nicht nur entspricht, sondern im Hinblick auf sie gestaltet wird. Die Welt ist nicht nur Gesetz, sondern Handlung; sie hat nicht nur logische, sondern

1) Mit dieser Lehre steht nicht in Uebereinstimmung Polit. 597 b, wo der Schöpfer die Idee der κλίνη schafft. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß κλίνη ein Zweckbegriff praktischen Handelns ist.

— so schwer uns der Gedanke zu begreifen wird — auch ethische Voraussetzungen. Ein unaustilgbarer ethischer Gesichtspunkt begleitet das kosmologische Denken Platons; sein prägnanter Ausdruck ist der Begriff der Schöpfung.

Wir suchen uns darüber klar zu werden, welche innern Gründe das kosmologische Denken nicht nur Platons, sondern der ganzen theistisch orientierten Menschheit auf die Deutung der Welt als ein Werk, als eine Gestaltung, als ein Gutes hinleiten. Vermutlich wird es von zentraler Bedeutung sein, daß es gerade die Betrachtung des Himmelsraumes ist, an der insbesondere bei Platon der Schöpfungsgedanke lebendig wird[1]).

Wir nehmen wahr, daß der Gedanke einer adäquaten Darstellung eines so und so bestimmten Gesetzes bei Platon nicht nur in der Hypothese existiert, sondern daß er in den kosmischen Erscheinungen annähernd zur Wirklichkeit wird. Antike Betrachtungsweise sieht das Universum noch nicht unter dem Gesichtspunkte unendlicher Wechselbeziehungen, der auch

1) Indem wir den innern Wurzeln dieses Gedankens nachspüren, stellen wir einmal dies fest, daß gesetzmäßiges Geschehen in zweierlei Sinn denkbar ist. Kein Vorgang der Natur erscheint so ungebunden und willkürlich, daß wir an seiner natürlichen Gesetzmäßigkeit auch nur den geringsten Zweifel hegen. Das Spiel der Wellen stellt eine Unendlichkeit von sich kreuzenden Bewegungen dar und ist doch physikalisch schlechthin gesetzmäßig — wissenschaftlich erfaßbar freilich nur in der Hypothese einer unendlich fortschreitenden Konstituierung von gesetzmäßigen Beziehungen. Platonisch gesprochen wäre es Arbeitsobjekt einer unendlichen Verflechtung der Idee. Nicht anders als im Typus dieser unendlichen Wechselbeziehung denken wir den Begriff der Naturgesetzlichkeit überhaupt; das Objekt der Forschung, die „Natur" ist die unendliche Aufgabe, die in der Totalität ihrer Beziehungen fortschreitend begriffen wird und doch niemals adäquat erfaßt werden kann. Und diesem wissenschaftlichen Gesetzesbegriffe unterwerfen wir Himmel und Erde, ferne und nahe Sphären. — Gesetzmäßig kann aber andererseits ein Geschehen genannt werden, insofern es bestimmt wird durch ein Gesetz, dessen adäquate, absolute Offenbarung es damit wird. Es kann hypothetisch eine Bewegung im Raume gedacht werden, die der schlechthin vollwertige Ausdruck ihres Bewegungsgesetzes ist. Und nun können wir im Hinblick auf Platon feststellen, daß einerseits der Gedanke jener unendlichen Verflochtenheit wenn nicht ausgesprochen, so doch von der Ideenlehre aus denkbar ist. Natur kann in diesem „komplizierten" Sinne auf die Idee bezogen werden. Andererseits wird diese Beziehung aus Anlaß der kosmischen Betrachtung in jener durchaus einfachen Weise vollzogen.

auf die tatsächlichen Abweichungen von dem scheinbar absolut und adäquat dargestellten Gesetze aufmerksam werden läßt. Sie sieht das kosmische Geschehen im Zeichen der vollkommenen Zyklen, der absoluten Beharrung, der ewigen Wiederkehr des schlechthin Identischen. Darum wird es ihm zu einer grundsätzlich vom Irdischen gesonderten, zu einer höheren und vollkommeneren Weltsphäre. Gesetzmäßigkeit kann im antik, wie im modern begriffenen Kosmos eine unbedingte und umfassende Herrschaft üben; aber dort ist sie sichtbar in die Erscheinung getreten, während sie hier in ihrer unendlichen Komplizierung sich scheinbar selbst aufhebt und sogar den Anschein völliger Willkür erwecken kann. Die platonische Weltbetrachtung steht im Zeichen von jenem tief eingreifenden Dualismus; mit ihm haben wir in der Deutung dieser ganzen kosmischen Lehre vor allem zu rechnen.

Die Bewegungen des Kosmos erscheinen als gewaltige Beispiele einer bestimmt erfaßbaren, in so und so fixierten Gesetzen ausschließlich sich vollziehenden Gesetzesordnung. Zu diesem Typus der Gesetzmäßigkeit gibt es aber ein Analogon nur in den Schöpfungen menschlichen Handelns[1]). Das kosmische und

1) Wer vielleicht auf den Wegen prähistorischer Forschung mitten in einer unberührten Natur den ältesten Werken von Menschenhand nachspürt, wird mehr oder weniger deutlich bewußt über gewisse Kriterien verfügen, die ihm erlauben, den Gegenstand seiner Forschung von den Zufallsprodukten natürlichen Geschehens zu unterscheiden. Worin bestehen diese Kriterien? Nicht in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des gesuchten Gegenstandes darf er sie sehen; denn diese umspannt auch den scheinbaren Zufall natürlicher Bildungen. Sondern wo das Objekt in seinen wesentlichen Grundzügen als das Produkt eines oder mehrerer bestimmter, aufzeigbarer Bildungsgesetze erscheint, da wird er die gestaltende Hand eines primitiven Meisters vermuten. Die unversehrte Schöpfung des menschlichen Werkmeisters unterscheidet sich darin von der natürlichen Bildung, daß sie nicht das Ergebnis beliebig zahlreicher, sich gegenseitig kreuzender und aufhebender Gesetzmäßigkeiten darstellt, sondern in Gedanken zerlegbar ist in die Resultate einer begrenzten Zahl bestimmter, sinnvoller Handlungen. Das Ergebnis einer derartigen in sich begrenzten, gleichsam isolierten Gesetzmäßigkeit, die mitgedacht und in Gedanken mitverwirklicht werden kann, erscheint als ein Werk und läßt eine zweckhafte Beziehung vermuten. In der Bestimmung des Zweckes vollendet sich die Erkenntnis dieses Objektes als diejenige einer sinnvollen Schöpfung. Wenn nun aber andererseits auch in der „Natur“ bestimmte Gesetzmäßigkeit in relativer Isolierung mehr oder

das ethische Geschehen stehen somit in der Art ihrer Bestimmtheit in Uebereinstimmung. Dieses begriffliche Zusammentreffen ist es, das die ethische Deutung des kosmischen Geschehens innerlich begründet; ihm zufolge wird Sinn und Zweck nunmehr auch im Kosmos geahnt. Die absolute Wirklichkeit des Gesetzes wird gedeutet als eine Tat; in der Reinheit seiner Erscheinung ist die Bedingung erfüllt, die die logische Ordnung des Kosmos als Ergebnis einer schöpferischen Handlung betrachten lehrt. Die absolut gesetzmäßige Bewegung, wie sie im ewigen Umlauf der Gestirne wahrgenommen wird, ist sinn- und planvoll; sie ist aber nicht Idee, sondern sinn- und planvolle Wirklichkeit. Darin besteht das innere Band, das sie mit den ethischen Grundgedanken verknüpft. Denn auch dort findet im schöpferischen Handeln der Gedanke als Zweckbegriff seinen Weg zur Wirklichkeit. Hier wie dort ist der Werkmeister an der Arbeit. Und der Kosmos ist das Werk des guten Gottes (Tim. 29 a, e)[1].

Der Aufbau des Weltalls setzt die grundlegende Korrelation von Sein und Wirklichkeit voraus. Das Sein ist vertreten in der ewigen Beharrung der Idee; die Wirklichkeit wird repräsentiert in dem problematischen, beziehungsreichen Begriff des W e r d e n s (Tim. 27 d). Das Werdende ist die Welt, die erschaffen werden soll; der „Himmel" hat in einem Anfang, in einem Ursprung seine Entstehung gefunden. Er ist g e w o r d e n, weil er sichtbar, wahrnehmbar, körperlich ist (28 b). Als Genesis wird das

---

weniger deutlich in die Erscheinung tritt, so erinnert sie in ihren so gearteten Bildungen unausweichlich an die Welt planvollen, geistig bestimmten Schaffens.

1) Der Hinweis auf jene Analogie von gesetzmäßiger Natur und Handlung ist ein naheliegender, scheinbar naiver Gedanke; nur allzu einleuchtend erscheint von ihm aus eine Erklärung des Schöpfungsbegriffs. Was bedeutet der Aufwand, mit dem wir sie gewinnen? Er will zunächst nichts anderes, als das Problem dieses Begriffs kenntlich machen. Indem für uns die Voraussetzung einer Absolutheit des Kosmos dahinfällt, wird ja auch die Analogie zum Menschenwerke aufgehoben. Damit scheint der platonische Schöpfungsgedanke seine Erledigung zu finden. Es wäre denn, daß die Unendlichkeit der gesetzmäßigen Relationen der „Wirklichkeit" etwas zu tun hätte mit einer nicht mehr anthropomorphen, sondern unendlichen Schöpfung. Klassische philosophische Lehre kann unser Denken nicht leicht zu viel beschäftigen.

Weltall gedeutet; in dem, was wird, ist das Sublimste wie das Gewöhnlichste, was die Erscheinungswelt bietet, inbegriffen. Indem es vom wahrhaft Seienden begrifflich geschieden ist, bezeichnet es auch für die Vollkommenheit des Kosmos diejenige Schranke, die in seiner unüberbrückbaren Distanz von der Ideenwelt begründet ist. Der Begriff der Genesis tritt also vor allem ein für die nur sinnlich erfaßbare, empirische Welt[1]). Das Werdende bedeutet Unzulänglichkeit; denn es wird und vergeht. Genesis bezeichnet die rastlose Bewegung der sinnlichen Sphäre; hier steht ihr als Korrelatbegriff gegenüber die Vernichtung, mit der sie unablässig wechselt (Parm. 136 b u. a.). Das Werden ist das unvollkommene Reich der empirischen Lebenswirklichkeit, aus dem sich der Philosoph kraft seiner Erkenntnis des wahren Seins emporhebt und seine entscheidende Umwendung zur Wahrheit vollzieht (Polit. 525 c). — Das ist die eine Bedeutung der Genesis, die ihr Zurückbleiben hinter der Reinheit der Idee betont; die Weltwirklichkeit steht im Zeichen des fortwährenden Wandels und Werdens. Denn in sich selbst findet sie keinen Halt und kein Genügen; außerhalb ihrer Mangelhaftigkeit müssen die ewigen Wahrheiten liegen, von denen sie Sinn und Gehalt zu Lehen trägt.

Allein „Genesis" bezeichnet nicht nur die Distanz der Ideenferne; ihr Begriff ist gehaltreicher und tiefer. In der Genesis ist die Wirklichkeit des Weltalls in ihrer Gesamtheit inbegriffen; „der ganze Himmel und das ganze Werden" (Phaedr. 245 e)[2]) — das ist diejenige begriffliche Verbindung, die den Gedanken der Genesis in seine wahren Zusammenhänge hineinrückt. Denn der Begriff des Werdens vertritt seinerseits das Problem der sinnlichen Wirklichkeit in seiner kosmischen Totalität; in der Wucht dieser seiner einheitlichen Zusammenfassung wird es vielleicht dem philosophischen Denken eine reichhaltigere Beziehung zur Ideenwelt abgewinnen, als sie der rein theoretische Begriff der Anteilnahme bietet. Ihre Auf-

1) Sein und Werden entsprechen in Wert und Vollkommenheit der erkenntnistheoretischen Abstufung von Denken und Meinung; das Denken genießt die Mitwirkung der Vernunft, das Meinen bedient sich der vernunftlosen Wahrnehmung (28 a; vgl. Polit. 534 a).

2) γένεσιν zu lesen, nicht γῆν.

deckung wäre der Schlüssel zur kosmischen Philosophie der platonischen Spätzeit. — Der Aufbau des Weltalls im Timaeus beginnt mit der Statuierung einer derartigen Beziehung. Alles was wird, muß infolge eines Grundes werden — ohne Grund keine Genesis (Tim. 28 a). Wir haben es neuerdings mit dem im platonischen Denken so tief verwurzelten Begriffe der „Aitia" zu tun. Sie vertritt unzweifelhaft das Interesse der logisch-wissenschaftlichen Begründung. Empirische Fertigkeit unterscheidet sich von wissenschaftlichem Verfahren durch ihre Unfähigkeit, den Grund der Erscheinungen anzugeben (Gorg. 465 a). Durch die Ueberlegung des Grundes werden die vereinzelten Urteile zur Einheit der Erkenntnis verbunden (Men. 98 a). Die Idee als Hypothesis hat die Bedeutung der Aitia; das Interesse an den Gründen der kosmischen Erscheinungen muß sich im Phaedo noch mit dem einfachen Hinweis auf die Anteilnahme der Dinge an der Idee zufrieden geben (Phaed. 100 c). Die Aitia ist das Prinzip der Erklärung; sie vertritt die wissenschaftliche Einheitsbeziehung und Verfestigung der unsichern Empirie. Allein schon Philebus deutet uns eine umfassendere Beziehung dieses Begriffes an. Aus der Begrenzung und dem Grenzenlosen, das will sagen aus der Beziehung der unbegrenzten Problematik der Erscheinungswelt auf die grundlegenden Begriffe oder Ideen erwächst die „dritte Art" des Seins, die Genesis, die durch Maß und Gesetzmäßigkeit gesicherte und geordnete wirkliche Welt (Phil. 25 b ff.). Ihr gehört nicht zuletzt zu das aus Lust und Einsicht „gemischte" Leben, das den Siegespreis in der Konkurrenz der Lebensmöglichkeiten erhält (27 d). — Der Genesis tritt eine „vierte Art" an die Seite, die Aitia; denn alles, was wird, wird notwendig infolge eines Grundes (26 e). Wir stehen hier offenbar vor einem neuen Sachverhalte. Die Genesis hat ihre Bestimmung, ihre begriffliche Durchläuterung empfangen; als vollendete „Vermischung" von Begrenzung und Unbegrenztem tritt sie auf (23 d). In dieser ihrer innern Geschlossenheit, in der alle Erscheinungswelt umspannenden Weite ihres Begriffs wird der Genesis als solcher ein „Grund" hypostasiert. Das weist auf eine tiefere Problematik der Aitia hin. Wohl ist es der „Geist", der alles durch-

waltet; und die Aitia, die Begrenzung und Unbegrenztes zusammenführt und die Zeiten ordnet, ist nichts geringeres als Weisheit und Vernunft (30 c); denn der Geist gehört selbst zur vierten Art des „Grundes" (30 d, e, 31 a). Aber vielleicht ist es doch mehr, als das allgemeine Prinzip der logischen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, das hier in Frage steht; denn diese ist ja in der „zweiten Art", der Begrenzung, schon vertreten[1]). Ein tiefer greifender Gesichtspunkt scheint hier wirksam zu werden. Die kausale Fragestellung der Wissenschaft fragt nach dem Grunde, dem zufolge die Erscheinung so und so geartet ist. Das Prinzip der Aitia im Philebus will aber nicht nur die logische Ordnung der Genesis im Zusammenhang ihrer kausalen Beziehungen nachweisen, sondern sie will das Dasein einer geordneten Genesis als solcher begründen. Indem sie der Grund der Vermischung ist (23 d), sorgt sie nicht nur dafür, daß die Begrenzung der Genesis, das heißt ihre Bestimmung und Begründung, immer weiter vorwärts schreitet, sondern daß überhaupt Begrenzung und Unbegrenztes sich treffen, ist ihre Leistung. Die grundsätzliche Beziehung, *daß die Begrenzung in der Genesis wirklich wird*, das ist die Wirkung der Aitia des Philebus. Und diese ihre genaue Festlegung öffnet uns den Zugang zur Schöpfungslehre des Timäus.

Der Aufbau des Weltalls geschieht im Hinblick auf die Idee; daher herrscht in ihm logische Gesetzmäßigkeit. Diese Logik der Naturzusammenhänge sollte an sich durch keine ethischen Uebergriffe in Frage gestellt werden. Das Prinzip der logisch-wissenschaftlichen Begründung behauptet in der Erklärung der Körperwelt seine eigene Gerechtsame und führt zu der bekannten konstruktiven Naturlehre dieser Schrift. Rein systematisch muß der platonische Begriff des Grundes keineswegs so gedacht werden, daß er mit der Erkenntnis der Kausalität in Konkurrenz tritt. Daß die Erscheinungswelt in einer logischen Gesetzmäßigkeit fortschreitend erkannt und begründet wird, das ist der eine unverrückbare Grundpfeiler dieser Kos-

1) Vgl. Phil. 22 c die Unterscheidung zwischen dem νοῦς des Sokrates und dem ἀληθινός ἅμα καὶ θεῖος νοῦς. Der erstere kommt zwar für das ἱκανόν καὶ τέλεον des Guten nicht in Betracht, wohl aber der letztere.

mologie. Aber das andere konstituierende Motiv der platonischen Weltlehre verdichtet sich zum prägnanten Gedanken, daß diese gesetzmäßige Welt geschaffen ist; ihn haben wir gegenüber dem logischen Gesichtspunkt seinerseits nicht zu verkürzen. Das Werdende ist nicht nur der Ausdruck der Vergänglichkeit; in ihm ist die Totalität der Schöpfung vertreten, und es ist innerlich motiviert, wenn es aller Auswirkung der Kausalität unbeschadet in einem letzten begründenden Prinzip verankert wird. Nicht eine Ergänzung dieser Kausalität will die Aitia bieten; die logische Reihe kann grundsätzlich nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit zurückverfolgt werden, ohne daß wir etwa irgendwo auf einen ethischen Faktor stoßen. Allein daß diese Gesetzmäßigkeit der Idee sich nicht in die überhimmlische Sphäre zurückgezogen hat, sondern in den Bewegungen des Weltalls Wirklichkeit geworden ist, das ist es, was das Staunen des platonischen Betrachters erregt. Das Gesetz ist sichtbar geworden; es ist leibhaftig im Weltall vertreten — es gibt eine Erscheinungswelt, in der die Ordnung der Idee erkennbar ist; eine Genesis ist im Dasein, die vom Geiste durchwaltet ist. Und indem nun diese Wirklichkeit der Erscheinung für den antiken Geist eines Platon nicht allenthalben in absoluter Ideenferne steht, sondern in den Weiten des Universums kraft der Vollkommenheit ihres Gehaltes der Idee unmittelbar nahe tritt, wird das Weltall als Schöpfung Gottes begriffen. Denn im Typus des idealen und doch wirklichen Weltgeschehens wird, wie wir angedeutet haben, vielleicht nicht ohne tiefern Sinn eine innere Beziehung zur Wirklichkeit der sittlichen Welt schöpferischer Handlung wahrgenommen. Und die fundamentale Korrelation von Aitia und Genesis gewinnt in dieser ihrer Beziehung auf das Problem des Kosmos ihre endgültige, tiefsinnige und doch klare Bedeutung. Der „Grund" der Welt ist der gute Gott; wenn der Kosmos das Schönste ist von dem Gewordenen, so ist auch sein Schöpfer der beste von allen Urhebern (29 a).

Die Genesis wird bezogen auf die Idee des Guten; damit tritt sie wiederum ein in den ethischen Zusammenhang, in dem

sie uns zum erstenmal begegnet ist (Symp. 204 d ff.)[1]). Es hat mit dem Hinweis auf die Flüchtigkeit der Erscheinung sein Bewenden nicht, sondern eine Voraussetzung ihrer Wirklichkeit wird angedeutet, die auch die Voraussetzung des ewigen Werdens in der Menschenwelt ist. Darum ist ihre Aitia, der göttliche Urheber, nicht ein rein logisches Grundprinzip, geschweige denn ein naturhafter Urbegriff; der „Grund", der das Nichtseiende zum Sein führt, ist Handlung (Symp. 205 b). Das erinnert uns an jene gewaltigen Perspektiven, die sich für die Ideenlehre, wie sie im „Staate" dargestellt wird, eröffnet haben. Die Idee des Guten offenbarte sich dort als der Grund von allem Trefflichen und Schönen (Polit. 517 b, c); Erkenntnis und Wahrheit verdanken ihr ihren Ursprung (508 e). Was uns in jener Darstellung vor allem für das subjektive Problem, für den Weg der Erkenntnis, von Bedeutung wurde, das gewinnt im platonischen Denken mehr und mehr auch für das objektive Problem der Gegenständlichkeit Gewicht und Gestalt. Der Gottesgedanke wird der zentrale Beziehungspunkt für eine Lehrentwicklung, die sich in steigendem Maße der Gesamtheit der Erscheinungen zuwendet. Auf die schöpferische Wirksamkeit des Demiurgen, auf das Bestehen einer göttlichen Weltlenkung wird mit Nachdruck hingewiesen (Polit. 596 c, Phaedr. 246 e, Soph. 265 c u. a.). Und die Lehre von der Aitia im Philebus beweist, daß die religiöse Gedankenbildung des Philosophen in aufweisbarer Kontinuität und in unlösbarer Beziehung zur tiefsten philosophischen Problematik vorwärts schreitet. So wenig hinreichend auch der Gehalt und der Sinn dieses Zusammenhanges noch begriffen werden kann, so bedeutungsvoll ist jedenfalls das Eine, daß Platon in seinem Denken über Gott, die Idee des Guten, die Aitia, über die Systematik des Naturzusammenhanges hinausgreift, um ihn und die Menschenwelt in einer letzten ethischen Grundbeziehung zu verankern.

Und diese prinzipielle Naturüberlegenheit des schöpferischen Prinzips tritt am deutlichsten darin zutage, daß die Aitia auch der vollen teleologischen Bedeutung der ethischen Idee teilhaftig wird. Die Idee des Guten ist der Inbegriff aller Voll-

1) Vgl. auch Politic. 283 d ff. die γένεσις τοῦ μετρίου.

kommenheit; alles, was sie erkennt, jagt nach ihr und begehrt sie zu besitzen; denn in ihr liegt die Erfüllung (Phil. 20 d, 60 c). Sie ist der tiefste Ursprung aller Lebensentfaltung, weil sie gleichzeitig als die Idee des höchsten Zweckes die Voraussetzung alles Strebens bildet. Indem sich die Aitia als sittlicher Zweck kundgibt, wird sie von jeder Möglichkeit naturhafter Mißdeutung befreit (vgl. Phaed. 99 a, b). Denn sie ist nicht mehr nur die Quelle, aus der die Handlung entspringt, sondern ebensosehr das Ziel, auf das sie hinsteuert. Sie liegt nicht nur in den verborgenen Urgründen, aus denen die Gestaltung des Lebens unsichtbar herauswächst, sondern sie steht gleichzeitig dem denkenden Geiste als das bewußt erfaßte ideale Objekt seines Wollens vor Augen. Das Woher und das Wohin aller Lebensbewegung sind in der Aitia, als der Idee des Guten, in einer Einheit begriffen; sie sind umspannt von dem einen Begriffe, der hier als Grund, dort als Zweck auftritt. Und wenn sich in der Bedeutung des „Grundes" die schöpferische Urkraft jener Idee zur Darstellung bringt, so bewahrt sie sich im „Zwecke" gegenüber der Gefahr einer dinglichen oder naturhaft dynamischen Verkennung ihres Gehaltes die Vollbedeutung ihrer geistigen Ursprünglichkeit. Indem Wirken und Werden der Menschen in ihr begründet sind, streben sie nach ihrem Besitze; ihr Zurückschauen nach dem Ursprunge ist gleichzeitig ein Ausschauen, ein Vorwärtsschauen nach der Vollendung. In den Gestaltungen der Kultur entfernt sich das menschliche Handeln vielleicht von dem scheinbaren Urgrunde und Mutterboden der Natur, niemals aber von seinem wahren Ursprunge im Guten, weil in seiner Idee grundsätzlich alle Entfaltung des Geistes umspannt und inbegriffen ist; denn dem Guten als dem Zwecke strebt dieselbe Gestaltung wiederum entgegen.

Und nun stehen wir vor der Tatsache, daß dieser ethischen Idee ein weiteres Wirkungsfeld zugemutet wird, als dasjenige menschlicher Zielstrebigkeit. Die Aitia tritt in Beziehung zur „Natur" als Grund, nicht minder aber als Zweck. Und es ist wiederum die Genesis, die zur Trägerin auch des teleologischen Gedankens in seiner weiteren Anwendung wird. Das Werden

ist nicht nur durch den Grund, sondern eben damit auch durch den Zweck bestimmt; in ihm ist eine Bestimmtheit vom Ziele her wirksam, es strebt auf ein Sein hin, das ihm prinzipiell vorausliegt. Das „Werden zum Sein" ist der prägnante Ausdruck seiner ethischen Bestimmung (Phil. 26 d). Unter dem finalen Gesichtspunkte wird die Genesis vom Sein geschieden (53 e, 54 c). Und dieses Sein, um dessentwillen das Werdende wird, liegt in der Gerechtsame des Guten. Und indem so die Genesis teleologisch bestimmt wird, hat sich ihre ethische Grundbeziehung deutlich herausgestellt. Denn wo Zweck ist, da ist schaffender Geist; indem das Werden nicht nur auf seinen Ursprung zurück, sondern auf sein Ziel vorausblickt, ist der Sinn und die geistige Bestimmtheit seines Wesens kenntlich geworden. An der Ordnung des Kosmos wird dieses Wesen der Genesis anschaulich; in seiner Betrachtung hat auch jenes so tief problematische Uebergreifen des ethischen Gedankens über die Weltwirklichkeit seine Wurzel. Die schlechthin gesetzmäßige Bewegung im kosmischen Felde deutet hin auf einen praktischen, teleologisch bestimmten Zusammenhang; sie weist auf eine letzte Vollkommenheit des Universums hin, sie gibt Raum dem Gedanken an eine Schönheit und Zweckmäßigkeit des Weltalls. Weisheit und Güte ist ausgebreitet in der himmlischen Region; denn es liegt vor aller Augen, daß dort der in der Idee entworfene Weltenplan zur Wirklichkeit geworden ist. Und Wirklichkeit wird darum als Werk verstanden.

Indem es uns obliegt, die so gehaltreichen Zusammenhänge platonischen Denkens unter dem Gesichtspunkte der Psyche zu durchmustern, sehen wir uns endlich vor die Aufgabe gestellt, jene eigentümliche Beziehung ihres Begriffes auf den Kosmos, wie sie im Gedanken der „Weltseele" wahrnehmbar ist, zum Gegenstande unserer Erwägung zu machen. Der Körper des All ist beseelt (Phil. 30 a) — wie sollen wir es deuten und verstehen, wie können wir es in Einklang bringen mit der so reinen und eindeutigen Seelenlehre des Phaedo, die die Seele einzig und allein aus ihrer unverrückbaren Beziehung zur Idee verstehen lehrte? Soll die platonische Philosophie am Ende

doch in einer Wendung zum Pantheismus ihr letztes Wort gesprochen haben, soll ihre Seelenlehre preisgegeben sein an eine romantisierende Mystik, die die Menschenseele als einen Mikrokosmus der allgemeinen Beseelung betrachten lehrt? Eine reiche, von Schöpfergeist erfüllte Welt würde uns da ihre Geheimnisse entfalten, der von Kräften des Lebens und der Seele durchwirkte, in ihnen verbundene und durch sie individuell gegliederte und gestaltete Kosmos. Im All der Natur und des Universums sähen wir jetzt die Urquelle aller Beseelung, ausströmend in die unendlichen Gestaltungen des organischen Lebens; ein Organismus wäre das Weltall selbst; denn aus seiner Fülle quillt dem beseelten Einzelwesen Leben und Wachstum. In die Seele des Ganzen versenkt es sich, wenn es zu seinem Ursprung zurückkehren will; indem es sich seiner Vereinzelung nach Kräften entledigt, indem es bestenfalls zum Organe des universalen Körpers wird, gewinnt es Recht und Freude zum Dasein.

Sollte dies die Welt der spätplatonischen Philosophie sein? Wäre es Wahrheit, dann hätte sie ihren kostbarsten Besitz, die Erkenntnis der Seele, preisgegeben und verleugnet. Denn die Seele, die auf die Idee hinblickt, erhebt Anspruch auf den Vollsinn des Lebens; für sein ganzes Problem, für seine ganze Erlösung ist sie der Schauplatz. Die Seele, wie sie Platon im Phaedo denkt, kehrt nicht aus einer sündhaften Individualisierung zurück, um in einem beseligenden Aufgeben ihrer Vereinzelung dem Gesamtleben ihr versiegendes Lebensbächlein zurückzuerstatten. Die Seele ist unsterblich; denn sie ist in bestimmtem Sinne das ganze Leben; sie hat nicht Anteil am Leben, sondern lebt.

Platons Lehre von der Weltseele kann von einer wesentlichen Mythologisierung der Seele nicht freigesprochen werden. Allein ebensowenig liegt in ihr schlechthin jene pantheistische Verirrung vor, wie sie im Gedanken einer beseelten Welt vermutet werden muß. Es findet sich freilich eine Begründung dieser Lehre, die uns stutzig machen kann. Leib und Seele stehen dem All gegenüber als ein Mikrokosmus, der von allen Elementen einen einzigen Bruchteil zu eigen besitzt (Phil. 29 a ff.).

Diese verschwindenden Partikel lassen aber auf einen wunderbar reichen Gesamtbestand im Universum schließen, aus dessen Fülle sie Werden und Wachstum gewinnen. Wie nun unser Körper aus dem Leibe des Kosmos genährt wird, so empfängt er seine Seele aus dem beseelten Körper des All (30 a). Der Makrokosmus droht hier in der Tat die Idee aus ihrer fundamentalen Gerechtsame zu verdrängen. Allein der Zusammenhang des Philebus kann uns im Wesentlichen über diese Gefährdung der Seele beruhigen. Seele bedeutet auch hier nicht Beseelung, sondern eine von Weisheit gewirkte Gestaltung des Körperlichen (30 b). Und dieselbe Weisheit sieht der Philosoph nach dem uns vertrauten Gedanken in universalen Maßstäben in Schönheit und Reinheit das Weltall auferbauen. Das ist es also, was die kleine Welt des Menschen mit der großen des Universums gemein hat: hier wie dort gestaltet sich der Geist die Körperwelt, hier wie dort übt er seine Herrschergewalt aus und gibt er sich in reiner und klarer Gesetzmäßigkeit kund. Seelisch ist der Geist, der Gedanke, die Ordnung, das Gesetz; und in ihnen allein kann die Menschenseele mit dem Kosmos verglichen werden. Weisheit und Vernunft sind die Urheber der reinen kosmischen Ordnung; wo sie walten, schließt der Philosoph, da ist auch Seele (30 c). Dem Wesen des Zeus wohnt inne die königliche Seele, der königliche Geist kraft der Wirkung des „Grundes“ (30 d). Seele und Geist stehen in unlösbarer Einheit. Auch in der Lehre von der Weltseele bleibt es beim geistigen Charakter der Psyche; ihr Grundzug ist auch hier gestaltende Erkenntnis. Bietet einmal der Kosmos das Bild einer prinzipiellen Superiorität über alles Irdische, hat sich einmal in ihm der Geist seinen annähernd adäquaten Ausdruck geschaffen, dann dürfen wir uns nicht mehr wundern, wenn in ihm auch Seele sichtbar geworden ist. Denn Seele ist ja überall da, wo Schöpfungskräfte des Geistes wirksam sind [1]).

1) Nom. 966 d, e ff. finden wir eine Zusammenfassung der beiden wesentlichen Lehren der spätplatonischen Philosophie von der Ursprünglichkeit der Seele und vom Geist, der das Weltall ordnet. Wir können dieser Gegenüberstellung entnehmen, daß sie unmittelbar aufeinander hinweisen.

In der Schöpfung der Welt wird darum die Seele eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Indem der Schöpfer auf die Gestaltung des Schönsten bedacht war, überlegte er und fand, daß von dem Sichtbaren das Vernunftvolle besser sei als das Unvernünftige. Vernunft konnte aber dem Körper nicht ohne Seele zuteil werden (Tim. 30 b). So wurde der Kosmos durch Gottes Vorsorge zu einem vernünftigen und beseelten Lebewesen. In dieser Verwendung gerät der Begriff der Seele freilich in eine unklare, zweifelhafte Stellung. Die Verabsolutierung des kosmischen Geschehens beginnt hier Folgerungen von minder durchsichtiger Art zu zeitigen. Indem die Seele der Schöpfung eingegliedert wird, entsteht die eigentümliche Unklarheit, ob sie nunmehr als ihr Subjekt oder als ihr Objekt anzusprechen ist. Im Timaeus ist sie unzweifelhaft ihr Objekt und das bedeutet so viel wie die Gefahr ihrer Materialisierung. Freilich wird nichts unterlassen, um ihre Priorität vor den sonstigen Werken des Meisters ins rechte Licht zu stellen — an Alter und Würde dem Körper überlegen, hat sie Gott zu seiner Beherrschung geschaffen (34 c). Im Unterschiede zur Sichtbarkeit des Himmels ist die Seele unsichtbar, weil sie des Gedankens, der Harmonie teilhaftig ist; darum ist sie das Beste von dem Geschaffenen (36 e, vgl. 46 d). Allein als Geschöpf ist das belebte All im Hinblick auf eine Idee geschaffen, der es, wie alles Geschaffene, bestenfalls ähnlich werden kann. Drüben in der Welt des reinen Gedankens lebt die Idee des schönen und vollkommenen Lebewesens, das alle lebenden Geschöpfe in sich begreift; nach ihrem Vorbild schafft der Schöpfer hier im Diesseits das eine sichtbare lebendige All, indem er gewillt ist, es seinem gedachten Urbilde nach Kräften ähnlich zu machen (30 c, d, 39 d, e). Der belebte Kosmos unterscheidet sich vom Urbilde des Lebendigen; sein Leben löst sich ab von der Idee des Lebens und verselbständigt sich zur Einheit einer den Körper des All durchwaltenden Seele. Sie ist geschaffen nach dem Urbilde der Einheit; darum gibt es nicht eine Mehrzahl von Kosmen, darum ist der Himmel schlechthin einzig geworden; denn er vertritt die Totalität des Gewordenen (31 b, 32 d, 69 c). Der Kosmos ist in sich selbst

geschlossen; in seiner Kugelgestalt ist seine absolute Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit dargestellt, die ihm alle Organisierung nach außen überflüssig macht; in ihm selbst ruhen die Kräfte, deren er zur Entfaltung seines inneren organischen Lebens bedarf (33 a ff.). Aus dem Plane des Schöpfers geht das Weltall hervor als ein zweiter Gott (34 a); in seinen vollkommenen Körper wird die Seele gelegt, welche alles durchwirkt. In seiner Einzigkeit kann der Himmel nur mit sich selbst Gemeinschaft haben und ist auf nichts angewiesen; in Selbsterkenntnis und Selbstliebe vollendet sich seine Autarkie. Darum ist es ein glückseliger Gott, der in eigener Kraft und Würde im Weltall sich uns offenbart (34 b, 68 e, Phaedr. 246 c, d).

Mit dieser Wendung des Gedankens ist die Seele mythologisch geworden. Denn ein zweiter Gott ist aus ihr erstanden, der dem Schöpfer nunmehr konkurrierend zur Seite tritt. Die Welt will sich selbst als Gott erkennen; sie will selbst zur Wohnung der Seele werden, weil sie doch selbst höchste Vollkommenheit zur Schau trägt. In der Autarkie der Allseele ist das Band zwischen Idee und Seele zerschnitten; als selbstgenügsamer Organismus bedarf die Welt der Schöpferkraft Gottes nicht mehr. Ein umfassendes Weltindividuum ist geworden; allein es ist nicht mehr unbedingt der Geist, der sich diesen Körper geschaffen hat, sondern in die geschaffene Körperwelt ist die Seele erst hineingelegt worden. Die Weltseele ist von der Welt aus gedacht und muß darum zu deren Beseelung werden. Das ist ihre Schranke und ihr Mangel. Organismus bedeutet ein System in sich geschlossener Zweckbeziehungen; wenn die Welt als ein solcher gedacht wird, dann verfällt sie auch seiner Begrenzung und Bedingtheit. Denn der Zweck wird zur Schranke, wenn er nicht mehr in der Unendlichkeit der Idee, sondern im selbstgenügsamen Eigenleben des beseelten Körpers gesucht wird. Körperliche Gebundenheit der Seele, Verleugnung ihrer Unendlichkeitsbeziehung ist die unausweichliche Folgerung, die einer derart „organischen" Weltbetrachtung entspringen muß. Die Deutung des „Lebewesens" als immanenter organischer Zweckzusammenhang zieht das Seelische ins

Naturhafte hinunter; das „Lebendige" gewinnt die falsche Autonomie einer selbständigen geistig-physischen Wesenheit, die in sich selbst Sinn und Bestimmung zu tragen vermeint. Und der aus dem Weltall Platons erstehende Gott zeigt uns, wie die Beseelung des Körpers Ausgangspunkt und Anlaß zur Entstehung des Mythus wird (vgl. 92 c).

Die Seele wird zur Weltseele, indem sie nicht mehr als die königliche Seele des göttlichen Schöpfers im jenseitigen Reiche wurzelt, sondern gleichsam in den Mittelpunkt der diesseitigen, geschaffenen Welt herübergerückt wird. Das hat darin seinen Grund, daß das Weltgebäude annähernd vollkommen ist. Der Himmel, das Weltall trägt den Stempel absoluter Ordnung und Harmonie; in den Bewegungen der Gestirne hat sich die Idee ihr nahezu gleichwertiges Ebenbild geschaffen. Wenn aber aus jenen Erscheinungen so direkt und unverkennbar der Geist selber redet, wie müßte da nicht der Gedanke auftauchen, daß die Seele dem Weltall selbst innewohnt? Denn wenn am Himmelszelte das Gesetz des Logos mit so unzweideutiger Schrift angeschrieben steht, wenn der Kosmos im Ganzen nichts mehr an Reinheit und Schönheit vermissen läßt, warum sollte dann seine denkende Seele in transzendenten Fernen gesucht werden? Ist doch die Idee selbst in dieser kosmischen Erscheinungswelt gleichsam ins Diesseits getreten. Die antike Vergeistigung des Kosmos macht hier ihre nicht unbedenkliche Kehrseite geltend: die Verleiblichung des Geistes und der Seele. Die absolute Auffassung des Kosmos legt die Versuchung nahe, ihm selbst die göttliche Ehre zu erweisen, die ursprünglich dem Schöpfer zukommt.

Es ist im übrigen nur ein weiteres Merkmal dieser Materialisierung der Seele, wenn sie in der Schöpfungslehre des Timaeus ihren eindeutigen Vollsinn verliert und in einer abgestuften Reihe von mehr oder minder beseelten Geschöpfen nur mehr wenig adäquat vertreten wird. Schon im Urbilde des vollkommenen Lebewesens sind die andern Geschöpfe als seine Teile einzeln und in Gattungen inbegriffen; und so birgt auch das geschaffene, belebte Weltall in sich eine Fülle der Gestalten (30 d). In jenem Urbilde sind vorgebildet die Ideen der

abgestuften und differenzierten Gattungen, das himmlische Geschlecht der Götter samt den Arten der irdischen Geschöpfe (39 e). Sie sollen ihr Nachbild in einer diesseitigen Hierarchie von beseelten Wesen empfangen. Götter sind erschaffen worden, unsterblich zwar, doch allein durch den Willen des Schöpfers, und ihnen wird aufgetragen, die ihnen untergeordneten, minderwertigen Geschöpfe ins Dasein zu rufen (41 b, c). Zwar können auch sie bei ihrem Werke den ihnen vom Schöpfer verliehenen göttlichen Samen nicht entbehren, wenn sie das Unsterbliche mit Sterblichem umkleiden. Allein nichtsdestoweniger bedeutet ihr belebendes Wirken ein Hineintreten zwischen den wahren Weltschöpfer und das beseelte Geschöpf. Mythische Zwischenmächte scheinen notwendig, um die Beziehung zwischen beiden herzustellen. Denn wie der Staat in Stände gegliedert wurde, wie dort der Einzelne nur durch seine Beziehung auf das Ganze zu seinem vollen Rechte kam, so sieht sich in der Weltschöpfung das belebte Geschöpf einem organischen Zusammenhange eingefügt, dem es Entstehung und Dasein verdankt, und dem es Gehorsam schuldig ist. Die Weltseele läßt ihr Leben ausströmen in die göttlich beseelten Gestirne, in die sterblich-unsterblichen Menschenwesen, wie in die niedere Kreatur. In Gattungen geordnet sind die Lebewesen in der Ideenwelt vertreten; ihre Differenzierung ist es, die zu ihrem ewigen, unzerstörbaren Charakter wird; und die Ueberlegenheit und Inferiorität der natürlichen Lebensformen wird im Jenseits der Idee als unverbrüchliche Ordnung festgelegt. Doch wenn die Seele nur als Typus und Gattung der Idee innewohnt, dann mag das Einzelwesen in einem System geheiligter Abhängigkeit bewahrt und belebt werden; es entbehrt der Seele, weil es der Autonomie, der selbsttätigen unvermittelten Erkenntnis der Idee verlustig geht. Organische Betrachtung von Gesellschaft und Kosmos sind innerlich verbunden; hier wie dort ruft sie mythische Potenzen auf den Plan, die das ewige Wesen der Seele verdunkeln, hier das Ganze der Gemeinschaft und ihre Gliederung, dort das Weltwesen und die Götter, in denen die menschliche Hierarchie nur in kosmische Dimensionen fortgesetzt erscheint. Der Gedanke

liegt nahe, daß jene staatliche Hierarchie in der kosmischen ihre innere Voraussetzung hat; wir sehen uns beinahe in der Lage, im platonischen Denken eine einheitliche Linie aufzuzeigen, die Kosmologie und Staatslehre nach ihrer romantisierenden Tendenz zu einem Ganzen verbindet. Das Wahrnehmen eines derartig umfassenden Zusammenhanges könnte uns lehrreich sein zu einem umso deutlicheren Erkennen des ihm gegenüberstehenden klassisch-idealistischen Grundprinzips der platonischen Seelenlehre. Wie dort der Staatsbegriff, so kann uns hier die Weltseele zum eigentlich kritischen Begriffe werden, das heißt zu einem solchen, an dem innerhalb und außerhalb der platonischen Philosophie die Entscheidungen fallen müssen[1]).

Nichtsdestoweniger bleibt die Beziehung der Weltseele auf die Erkenntnis gewahrt. Es steht nicht so mit ihr, daß sie zu einem mystischen Lebensfluidum würde, das zu verspüren einzig einem dionysischen Rausche verstattet wäre. Die Weltseele ist der Weltgedanke; ihre Struktur ist gekennzeichnet durch die Grundkomponenten logischer Beziehung, durch die Voraussetzungen theoretischer Geistesbewegung. Die Weltseele *denkt*; darin vollzieht sich die Kontinuität platonischer Lehrbildung auch in der Sphäre kosmischer Spekulation. Der geistige Charakter dieser Seele ist es vor allem, der in der Lehre von ihrer *Zusammensetzung* hervorgehoben wird (35 a). So rätselhaft im übrigen dieser Bildungsprozeß erscheinen muß, so steht doch das Eine fest, daß es logische Momente sind, die die Weltseele konstituieren. Das unteilbare, unveränderliche Sein vereinigt sich mit dem teilbaren und körperlichen zu einer dritten Art. Und wiederum ist es das Selbige und das Ver-

1) Vgl. den Mythus von der Weltenwende Politic. 268 e ff. Solange der Gott das Weltall lenkt, währt das goldene Zeitalter; unser Aeon aber ist gekennzeichnet durch die automatische Bewegung der Welt im umgekehrten Sinne — das Weltall als ein selbständiges ζῷον folgt seinem eigenen Gesetze (268 c); darin liegt die Unseligkeit unseres Daseins begründet. Das bedeutet tiefe Einsicht in das Wesen der Weltseele. Nur könnten wir die Frage aufwerfen, welcher der beiden Weltenläufe letztlich der geeignete Schauplatz für das Walten der *Götter* unter den „Erdgeborenen" darstellt. Wo der *Gott* die Herrschaft führt, sind sie im Grunde entbehrlich; dort werden die Menschen auch nicht aus der Erde erstehen.

schiedene, das die Synthese eingeht. In doppelter Mischung vereinigen sich diese Momente zu einer Gestalt, in der weder das Selbige noch das Verschiedene aufgehoben sind, sondern als konstituierende Faktoren weiterwirken. Die Erklärung wird nicht fehlgreifen, wenn sie das Prinzip dieser Komposition in Beziehung bringt zu der Synthesis von Begrenzung und Unbegrenztem, wie sie Philebus lehrt. Und in der prinzipiellen Anerkennung des „Verschiedenen" klingt unverkennbar das klar begriffene dialektische Grundprinzip durch: die Identität gewinnt Beziehung zur Verschiedenheit und schafft so Spielraum für die Bewegung des Gedankens. Und wir hören in der Tat von der Weltseele, daß die Erzeugung des Logos ihre Leistung ist (37 a, b). Sie bewegt sich durch ihr eigenes Wesen, indem sie dem Gesetze ihrer ursprünglichen theoretischen Grundrichtung im selbsttätigen Aufbau des Gedankens treu bleibt. Sie hat die Möglichkeit der Bewegung; denn kraft ihrer dialektischen Fähigkeit ist sie imstande, mit dem geteilten wie dem ungeteilten Sein sich auseinanderzusetzen und seine Relationen als Identität und Verschiedenheit zu statuieren. Die Seele spricht, indem sich der Logos lautlos in sich selbst bewegt; und ihr Sprechen bedeutet die Erkenntnis einer Fülle von Beziehungen, die das ewig Unveränderliche wie nicht minder das Werdende umspannen. Der Logos setzt sich in Beziehung auch zum Wahrnehmbaren; indem der Zyklus des Verschiedenen in richtigem Gange von ihm Kunde bringt, wird die sichere und wahre Doxa möglich, während im Kreise des Selbigen Vernunft und Wissen in der Erkenntnis des Begrifflich-Verstandesmäßigen zutage tritt. Wo aber diese beiden logischen Momente dem Seienden innewohnen, da kann nur die Seele selbst in die Erscheinung treten (37 c). Wir können somit wahrnehmen, daß der Seele auch in ihrer kosmischen Bedeutung diejenige Entfaltungsmöglichkeit zugeschrieben wird, die im dialektischen Charakter der Idee begründet ist. Ihre eigentümliche Leistung ist es, die Welt des Werdenden und des Sinnlichen des kontinuierlichen Zusammenhanges der Ideenverflechtung teilhaftig werden zu lassen. Die irdische Welt ist gegenüber der Idee nicht ein Nichts, sondern als relativ Nichtseiendes tritt sie

kraft der logischen Funktion des Verschiedenen in das Beziehungsfeld des unvergänglichen und wahrhaften Seienden. Und dank dieser dialektischen Beweglichkeit der Seele wird es nun auch möglich, die ideellen Abstufungen der kosmischen Erscheinungen in ihrem einheitlichen Zusammenhange zu erkennen. In der Idealform des Zyklus vollenden die Gestirne ihre Bahnen (vgl. 33 b, Politic. 269 e). Die Bewegung des Fixsternhimmels vertritt die kosmische Vollkommenheit, an der die Abweichungen der Planetensphäre gemessen werden. In ihr spiegelt sich wieder das beharrende Sein der Idee; durch Beziehung auf sie wird das „Verschiedene" der innern Umlaufszyklen als solches erkenntlich und in seiner Unvollkommenheit bestimmbar. Abspaltung von der reinen Grundbewegung tritt in der Kreisbahn der Ekliptik und in den Planetenzyklen zutage (36 b ff.). Allein der geistige Zusammenhang der beseelten Welt ist auch in den Abweichungen wirksam; und die lebendigen Wesen des Weltalls lernen von dem Umlauf des Selbigen und Gleichen ihr mathematisches Gesetz (39 b). Denn dieses Universum soll dem vollkommenen und intelligiblen Lebewesen der Idee in der Nachahmung seiner ewigen Natur möglichst ähnlich werden (39 e).

Die Gestirne sind unter den vier Arten der Geschöpfe das göttliche Geschlecht; ihrer himmlischen Natur entspricht ihr herrliches, glänzendes Wesen, ihre Kugelgestalt; sie sind der wahrhafte Schmuck des bunt gezierten Himmelsgewölbes (40 a). In der Bewegung der Fixsterne ist die Bewegung des Denkens vorgebildet — in ihrer Achsendrehung die Identität des begrifflichen Ansatzes, während ihr gesetzmäßiges Vorwärtslaufen unbeschadet jener Identität vielleicht den Fortschritt des Gedankens andeutet (40 a, b). Diese gesetzmäßige Bewegung ist es, die der Kosmos mit der Seele gemein hat. Nicht ein Aufgehen des Gefühls in den Tiefen einer unendlichen Beseelung weitet die Seele dergestalt aus zum Ergreifen ihrer kosmischen Urgründe. Kosmos und Seele finden sich vielmehr in der Teilnahme an demselben geistigen Gesetz ihrer Bewegung. Denn jene Kreise und Umlaufsweisen, deren Vollkommenheit am Firmamente wahrnehmbar ist, sind auch in der Bewegung der Menschenseele wieder zu erkennen — die Umkreise der un-

sterblichen Seele sind hineingelegt in einen ab- und zuströmenden Körper (43 a). In einen Strom sind sie hineingeschlossen; weder herrschen sie noch werden sie beherrscht; sie treiben und werden getrieben. Und indem die Reinheit und Gesetzmäßigkeit ihrer Wirkung in der Vermischung der körperlichen Elemente vielfach durchkreuzt und getrübt wird, entsteht als unvollkommenes Ergebnis das natürliche Lebewesen, das sich zwar bewegt, aber ungeordnet und unsicher in seiner Richtung (43 b). Von dem Ansturm der von außen eindringenden Bewegungen, von der überwältigenden Flut sinnlicher Empfindungen wird die eigentümliche Bewegung gründlich gestört und in ihrer Wirkung zurückgehalten. Sinnliche Eindrücke erschüttern gewaltsam die seelischen Umkreise; sie hemmen völlig die Bahn des Selbigen; denn sie laufen ihr stracks zuwider. Sie hindern seine Herrschaft und seinen Gang, wie sie auch die Bahn des Andern in völlige Verwirrung bringen (43 d). Aus dieser Gebundenheit des Menschen an die Gesetzmäßigkeit ihm wesensfremder Bewegungen entsteht Trug und Irrtum in seinem Geiste (44 a). Die Statuierung von Identität und Verschiedenheit im Erkenntnisfelde der Erfahrung wird verfehlt und zum Falschen verkehrt, weil keine sichere Gesetzmäßigkeit die seelische Bewegung leitet und beherrscht. Ein unwiderstehlicher Andrang von Eindrücken reißt das Ganze der Seele mit sich dahin. Das ist ihr Schicksal, wenn sie in den sterblichen Körper eintritt; sie ist unvernünftig infolge der Fülle der äußeren Erlebnisse. Erst mit dem reifenden Alter mäßigt sich ihre Flut; die ursprünglichen seelischen Bewegungen gewinnen mehr und mehr ihr eigenes Geleise zurück; ihre Zyklen kommen in Ordnung. Identität und Verschiedenheit wird jetzt richtig begriffen, und der Mensch, der diese innere Klärung der Seelenbewegung erfährt, wird vernünftig (44 b). Kosmische Ordnung der Seele ist das Ergebnis einer erfolgreichen Erziehung; wenn sie mangelt, wandert die Seele krank und lahm durchs Leben und kehrt unvollkommen zum Hades zurück (44 c) [1]).

1) Vgl. Tim. 69 c ff., 89 e ff.; Politic. 309 c. Entstanden durch die Hilfe der Gottheit aus unsterblichem Ursprunge, breitet sich die Seele aus in dem ihr gewordenen Körper. Eine mit Anatomie und Physiologie verbundene und verflochtene Psychologie kann im Zusammenhange der

In der Bemühung um Wahrheit und Einsicht an Unsterblichkeit und göttlichem Wesen teilzunehmen, so viel es der menschlichen Natur vergönnt ist, wird Sinn und Ziel des Lebens sein; wahre Eudämonie ist diesem Streben beschieden (90 c). Darin aber offenbart sich die Gabe des Gesichtes in ihrem göttlichen Werte, daß sie uns die Verwandtschaft des kosmischen Geschehens mit der Ordnung unserer Seele zu ihrer Stärkung und Erhebung ahnen läßt (47 b, c). Dort ist die Vollendung vorgebildet, deren die Seele so schmerzlich entbehrt; was dort klar und offenkundig geschaut werden kann, ist die Ordnung, die sie trotz aller Verwirrung kraft ihres eigensten Wesens gewinnen möchte. Dort kann sie das Gesetz des Gedankens erlernen; in der Nachahmung jener unverrückbaren Zyklen wird sie ihre eigenen Wege neu entdecken. Das Denkende mit dem Gedachten nach seiner ursprünglichen Natur in Uebereinstimmung zu bringen (90 d) — das ist das Streben der Seele, wenn sie durch den Anblick des Firmamentes an ihren ewigen Beruf erinnert wird. Und Harmonie, deren Bewegungen denjenigen

naturwissenschaftlichen Entfaltung des Schöpfungsplanes nicht fehlen. Sie wird es vor allem mit dem sterblichen εἶδος der Seele zu tun haben; es ist sterblich, weil die Relativität seiner bunt gewürfelten Inhalte und Bewegungen keinen Anspruch auf ewigen Gehalt erheben kann (vgl. 90 b). Welcher Philosoph hätte wohl je dem Seelenleben im Hinblick auf seine empirische Tatsächlichkeit Unsterblichkeit zuerkannt? Es ist aber nicht zu leugnen, daß unter dem Einfluß der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, insbesondere in Anlehnung an die der primitiven physiologischen Spekulation so naheliegende Lokalisation der seelischen Fähigkeiten im Körper, eine Art von substanzieller Zerteilung der Seele hier Platz zu greifen droht. Das psychophysische Problem kann nicht anders als störend auf eine Philosophie einwirken, die der Naturforschung immerhin methodisch noch nicht völlig gewachsen ist. Und trotz allem kann es mit einem innerseelischen Pluralismus von „Teilen" letztlich sein Bewenden nicht haben. In unserm Zusammenhange mag die psychologische Zerlegung am Platze sein; daß die Begierde ein anderes εἶδος der Seele als die Vernunft und gemäß ihrer Bedingtheit „sterblich" ist, steht in Uebereinstimmung mit allem, was wir uns von der platonischen Seele klar gemacht haben. Nur das können wir uns von den Interpreten nicht zu eigen machen, daß in Tat und Wahrheit im Timaeus nicht die Seele, sondern ein „Seelenteil" der Unsterblichkeit teilhaftig werde. Was die Arithmetik der Seele zu erfordern scheint, das scheitert an der aus Platon begriffenen Unmöglichkeit, gedacht zu werden. — Wir verweisen übrigens z. B. auf Nom. 959 a, b.

der Seele verwandt sind, ist uns nicht zu unvernünftiger Lust gegeben; sie ist uns von den Musen geschenkt als eine Helferin, den verwirrten Umlauf unserer seelischen Bewegung zur Ordnung und innern Uebereinstimmung zu führen (47 d).

Es ist uns in der Untersuchung der platonischen Gedankengänge deutlich zum Bewußtsein gekommen, daß seelisches Leben für den Philosophen im theoretischen Verhalten als solchem seine volle Auswirkung noch nicht findet, solange die Betrachtung der Seele in ihr selbst ihr Ziel und ihr Genügen hat. Ein Prinzip der Aktivität ist tief verwurzelt in der Totalität dieser Lebens- und Weltanschauung; ein Gesichtspunkt des schöpferischen Geschehens lehrt die menschlichen Bestrebungen in ihrer innersten Einheit begreifen und weitet sich aus zu dem für uns kaum ahnungsweise zu erfassenden kosmischen Gestaltungsprinzipe. Menschliche Werktätigkeit sucht in der sokratisch-platonischen Philosophie ihrer letzten Voraussetzungen gewiß zu werden, und als ausgiebige und doch noch nicht verstandene Antwort auf die umfassendsten und tiefsten Lebensfragen entfaltet die Schöpfung Gottes den Reichtum der einmaligen, wirklichen, so und so geschaffenen Welt. Das Göttliche steht in schöpferischer Bewegung; es schafft kraft einer ihm eigenartigen, autonomen Kausalität. Es gibt somit zwei Arten von Ursachen: die äußere Notwendigkeit der unentbehrlichen Mitursachen und die göttliche Kausalität, die Kausalität aus Freiheit, wie wir sagen möchten (Tim. 68 e, 46 d, e ff.; Phaed. 99 b). Das Göttliche bewirkt die Eudämonie des Lebens; seine Ursächlichkeit erschafft planvoll das Schöne und Gute; und wer nach Geist und Wissen verlangt, spürt den Ursachen eines vernunftvollen Wesens nach, als der primären Kausalität, während die sekundären Mitbedingungen von anderem bewegt werden, wenn sie selbst bewegen. Göttliche Kausalität schafft zweckmäßig; sie wirkt auf das Beste hin. Die göttliche Schöpfungstat besteht in einem Sieg des Geistes über die natürliche Notwendigkeit (48 a). Die geistige Kausalität kann aber keine andere sein als diejenige der Seele; ihr gehören zu eigen die Kräfte, die in der Ueberwindung der Natur ihre göttliche Fähigkeit kundgeben.

Die Seele ist nicht ein Geschöpf des Meisters, das sich andern Gebilden gleichwertig seiner Schöpfung einordnen ließe. Sie ist nicht mit oder nach seinen andern Werken entstanden — nur die Unvollkommenheit der Darstellung hat diesen Anschein erweckt. Sondern sie ist dem Körper an Alter und Hoheit überlegen und begründet in ihrer fundamentalen Priorität ihren Anspruch auf Vorrecht und Herrschaft (34 c). Dieses Vorangehen der Seele vor aller körperlichen Gestaltung ist das Letzte, was der Philosoph von ihr geltend zu machen hat; in den „Gesetzen" wird es zum endgültigen, abschließenden Ausdruck dieser Seelenlehre. Wir wissen, wie eng dieses Begreifen der seelischen Ursprünglichkeit angebaut ist an den spekulativen Gedanken der aus sich selbst entspringenden Bewegung. Allein entscheidend für diese unbedingte Priorität der Seele ist auch in dieser sublimen und allzu weltentrückten Darstellung das Bewußtsein von der Kraft des Geistes, die die Masse in Bewegung setzt. Gedanke, Vorsorge, Geist, Kunst, Gesetzmäßigkeit gehen dem Harten und Weichen, dem Schweren und Leichten voran; im Anfang war das kunstvolle Werk und von ihm abhängig ist dasjenige, was wir Natur nennen (Nom. 892 b, 896 c, d). Die Inhalte der Seele, Denken und Wollen, Urteilen und Gedenken, sind tiefere und ursprünglichere Wirklichkeiten als die Eigenschaften des Körpers. Einzig und allein diese Geisteskraft der Seele ist es, die ihr das Recht verleiht, der Anfang und Ursprung zu sein. Weil in ihr die ursprüngliche Genesis liegt, darum hat sie auch Anspruch darauf, die wahrhafte Physis in sich zu vertreten (892 c). Denn ihr wohnt Kausalität inne; Werden und Vergehen finden in ihr ihren innersten Grund; sie regiert Wechsel und Neuordnung in der Körperwelt (891 d, 892 a, 896 a). Ihre eigentümliche Dynamis ist die Erzeugung von Werden und Bewegung; ihre Fähigkeit ist die gestaltende Veränderung des seelenlosen Körpers. Denn ein Ursprung des lebendigen Geschehens muß gedacht werden; eine leblose Welt könnte nur die sich selbst erzeugende Bewegung von ihrer Todesruhe befreien (895 a, b). Und die Seele wird zur ursprünglichen Trägerin aller Lebensbewegung; Gutes und Böses, Schönes und

Häßliches, Gerechtes und Ungerechtes sieht in ihr seine Ursache (896 d). Wie ist dieser Dualismus in ihr denkbar? Wie kann es soweit kommen, daß ihre Einheit in das Doppelwesen einer wohltätigen und einer übelwirkenden Seele zerlegt wird (896 e)? Wir können uns nach all dem Gesagten über diese Paradoxie nicht mehr wundern. Die Seele durchwaltet alles, was sich bewegt; sie beherrscht Himmel und Erde mit ihrem Denken und Wollen; ihre primäre Wirkung stellt die sekundäre der körperlichen Bewegung in ihren Dienst. Solange sie den Geist zur Hilfe beizieht, führt sie alles zur Eudämonie; wenn sie sich aber mit der Unvernunft verbindet, wendet es sich zum Gegenteil (897 b). Insofern die kosmische Bewegung der geistigen Gesetzmäßigkeit folgt, zeugt sie von der guten Seele; was sich aber sinnlos und chaotisch bewegt, das entspringt ihrem verderbten Gegenbilde (897 c). Seele ist der Verirrung fähig; ihr ursprüngliches Licht kann verdunkelt werden, so daß sie böse wird. Zerklüftet ist die Seele auch in der Kraft und im Glanze ihrer weltenschaffenden Fähigkeit. Gebrochen ist die Klarheit ihrer Erkenntnis, getrübt die Ordnung der von ihr erzeugten bewegten Welt. Daß sie auch in ihrer Bosheit noch Seele bleibt, ist ihr tiefer Schmerz und wiederum ihre endgültige Rettung. Im Begriff der Seele als solcher muß auch jener radikale Gegensatz seine Versöhnung finden. Und überdies bietet die Betrachtung des Kosmos den Trost, daß in jenen Weltweiten wenigstens die gute Seele die Vorherrschaft innehat (898 c).

Mit der Verherrlichung der seelischen Ursprünglichkeit geht Hand in Hand das Undeutlichwerden jenes prägnanten Charakters, der dem Begriffe der Seele bei Platon eigentlich zukommt. Ihre kosmische Ausweitung geschieht auf Kosten ihres unvergleichbaren Wesens, das eine übereilte, gefühlsmäßig bestimmte Beziehung auf die Welt der äußern Dinge nicht erträgt. Platon ist dem bestrickenden Gedanken einer allgemeinen Weltbeseelung nicht ausgewichen, auch wenn der kritische Begriff einer universalen Gesetzmäßigkeit überall den innersten Kern seiner kosmischen Seelenlehre bildet. Denn auch die logische Ordnung des Universums kann einbezogen werden in ein

pantheistisches Weltbewußtsein, sobald in ihr nicht mehr eine Aeußerung seelischer Gestaltungskraft, sondern die Wiederspiegelung der im Stoffe verborgenen Seele selbst gesehen wird. So bewegt sich der spätplatonische Gedankengang in jener unerlaubten Einfachheit, die zur direkten Vergottung von Natur und Welt führen muß. Wenn Sonne, Mond und Gestirne von Seele, weil von Gesetzmäßigkeit, geleitet sind, dann ist auch jedes Einzelne von ihnen beseelt (898 d). Wie von den irdischen Geschöpfen nur der Leib sichtbar ist, die Seele sich aber nur dem Denken zugänglich zeigt, so besteht aller Anlaß zur Vermutung, daß den Gestirnen eine nicht wahrnehmbare, aber doch in ihrem unsichtbaren geistigen Walten zu erschließende Seele innewohnt (898 d, e). Und wo Seele ist, da ist Gottheit. Wenn sich die Seele oder die Seelen als die Ursachen der kosmischen Erscheinungen erwiesen haben, wenn im Kosmos jener Bewegungen ihre Güte zutage getreten ist, dann dürfen sie auch als Götter erkannt werden, ob sie nun den himmlischen Körpern innewohnen oder sonstwie das All regieren. Und das kosmologische Denken dient jetzt einer Befestigung der religiösen Ueberzeugung, daß alles von Göttern erfüllt ist (899 b).

Das ist freilich ein wunderlicher Schlußstein dieser Seelenlehre. Welche innere Folgerichtigkeit ist es, die das platonische Denken ausmünden läßt in jene von Schönheit durchwirkte Weltvergeistigung, die vor ihm und nach ihm zu allen Zeiten die Gemüter bewegt hat? Wir wissen, daß es der Philosophie niemals an einem echten innern Anlaß fehlte, die Begriffe von Geist und Seele mit der Betrachtung des Kosmos in Beziehung zu setzen. Gesetz und Ordnung der Erscheinungen halten die Erinnerung an die gestaltende Fähigkeit der Seele wach und werden sich nicht leicht ihrer Verwandtschaft mit dem schöpferischen Wirken des Geistes völlig entkleiden. Darin liegt das innere Recht, das auch die platonische Spekulation für sich beanspruchen muß. Nur daß philosophische Besinnung davon abhalten wird, das, was durch sein seelisches Gepräge auch in den Fernen des Kosmos das Problem der Seele lebendig erhält, im Ueberschwange des Weltgefühls kurzerhand als Seele

zu erklären. Seele ist vielmehr nur dort, wo ein ursprüngliches Geschehen die gesetzmäßige Bewegung aus sich hervorgehen läßt, — um im platonischen Schema zu bleiben: wo die sich selbst bewegende Urbewegung ihren Anfang nimmt. In diesem Sinne autonom ist die sinnvolle Gesetzmäßigkeit menschlichen Handelns; denn sie weist zurück auf ihren Ursprung in der Seele des Menschen. Die geordnete Bewegung der Gestirne aber hat nicht in ihnen selbst, sondern in einer allgemeinen logischen Notwendigkeit ihren Grund. Wenn also die Sonne unversehens zum Sonnengotte wird, so liegt es an einem Uebersehen, an einem Vergessen des ursprünglichen Wesens der Seele, das leichthin die Beseelung des Körpers, das heißt hier seine Anteilnahme am logischen Gesetz, als Seele ansprechen läßt. Wo das Wesenhafte der Individualität vergessen ist, drängt eine innere Notwendigkeit zur unkritischen, mythologischen Individualisierung dessen, was bis dahin als Beseelung des Stoffes zum Bewußtsein gekommen ist. Die Welt wird selbst eine Gottheit und belebt sich mit einer Fülle von Göttern; das All wird zum Schauplatz mythischer Gewalten — „wo Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich den goldnen Eimer reichen". Ein religiös gebundenes Lebensbewußtsein muß dem Glauben an jene Zwischenmächte entsprechen: die sterblichen Geschöpfe sind ein Besitz der Götter und der Obhut und Fürsorge ihrer Güte anvertraut (902 b). Ein umfassender Weltenplan umspannt das Sein des Einzelnen und ordnet es seinen überlegenen Zwecken ein. Der Einzelne hat nicht in sich selbst seinen Sinn, sondern muß zur Eudämonie des Gesamtlebens beitragen (903 c). Der Teil besteht um des Ganzen willen, und nicht um seinetwillen ist das Ganze geschaffen. Kosmische Gesamtzusammenhänge begreifen die Seele in sich und weisen ihr ihre Stelle in der universalen Ordnung zu, — wenn sie auch das Eine nicht vermögen, ihr die Willensentscheidung über Gut und Böse abzunehmen, in der sie trotz allem ihre Freiheit und Autonomie bekundet (904 c).

Götter sind vermittelnde Mächte; sie sind vom Demiurgen geschaffen und gehören zu der vom Schöpfer ins Dasein ge-

rufenen Welt (Tim. 41 a, b). Durch den Willen des Schöpfergottes wird ihr wohlgestaltetes Sein erhalten, wird ihr Leben vor der Auflösung bewahrt. Darum wird ihnen das Los des Todes erspart bleiben; der göttliche Wille ist das unlösbare Band, das ihre Existenz sichern wird. Allein unsterblich sind sie darum nicht; denn was geschaffen ist, kann grundsätzlich auch aufgelöst werden. Sie teilen im Grunde die Lebenslage der Geschöpfe; deshalb kann im Götterglauben noch nicht die letzte erlösende Wahrheit liegen. Daß die Seele ihrer Göttlichkeit bewußt werde, dazu bedarf sie keiner vermittelnden Mächte; die Besinnung auf ihr eigenes Wesen erschließt ihr die Ursprünglichkeit, den ewigen Gehalt ihres Seins.

Unsterblich ist dagegen der Ursprung des sterblichen Geschöpfes (Tim. 42 e, 69 c u. a.). Denn das, was sich ewig bewegt, ist unsterblich (Phaedr. 245 c—e). Alle andere Bewegung kennt einen Ruhepunkt der Bewegung und des Lebens. Die ursprüngliche Selbstbewegung aber wird sich selbst niemals untreu; darum wird sie zur Quelle und zum Ursprung aller Bewegung. Der Ursprung aber ist ungeworden; denn alles Werden kann nur ihm entspringen. Weil er ungeworden ist, muß er auch unzerstörbar sein. Wenn es sich aber in Wahrheit so verhält, daß das, was sich selbst bewegt, nichts anderes als die Seele ist, dann muß die Seele notwendig ungeworden und unsterblich sein.

184P718Y
Die seele in der philosophie Pl
3 1144 00104097 0

345108

184
P718Y
B284

345108

184
P718Y
B284s

Barth, Heinrich.
Die seele in der philosophie Platons.

WITHDRAWN

DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY